فقه الحرب والسّلم

في الشريعة الإسلاميّة

(٣)

الطبعة الأولى
١٤٤٥ هـ - ٢٠٢٣ م

ISBN: 978-614-480-783-5





دار روافد
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
ت: 71/868980
darrawafed@yahoo.com
تنفيذ طباعي دار المحجة البيضاء

فقه الحرب والسّلم

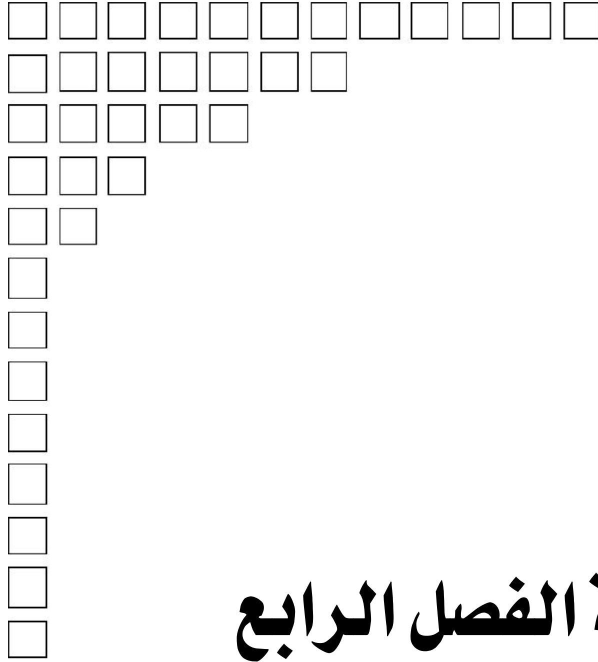
في الشريعة الإسلاميّة

الجزء الثالث

حيدر حب الله

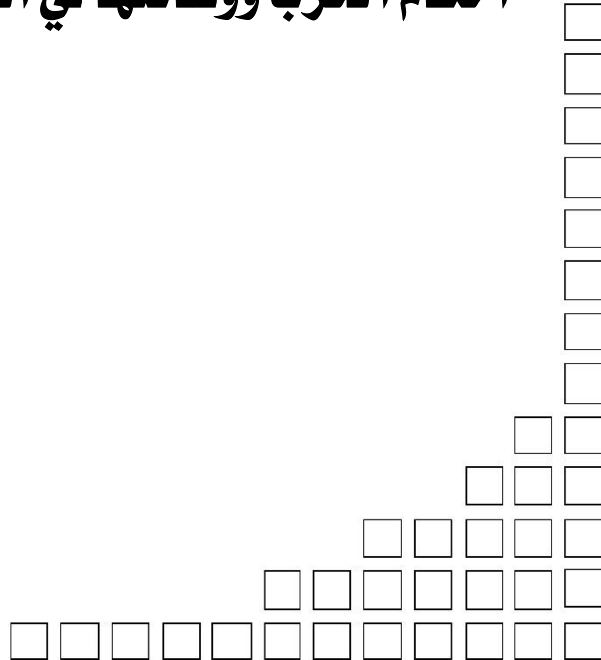


بسم الله الرحمن الرحيم



تتمة الفصل الرابع

أحكام الحرب ووقائعها في الفقه الإسلامي



المحور الثاني عشر
الاستعانة بغير المسلمين في الحرب

تمهيدٌ مختصر في تاريخ الجدل الحديث حول هذه القضيّة

تبدي المراجعة التاريخيّة للفقه الإسلامي وجود إشارات وإلماحات عند بعض الفقهاء المسلمين في مباحثهم الفقهيّة لموضوع الاستعانة بغير المسلمين في الحرب، **إلا أنّ الجدل عاد واشتدّ حول هذه القضيّة عام ١٩٩٠م وما بعده**، وذلك عقب استقدام المملكة العربيّة السعوديّة للقوات الأميركيّة وحلفائها ضدّ العراق، فانقسمت المؤسّسة الدينية السنيّة بالخصوص، ولا سيّما التيار السلفي، بالمعنى العام، إلى فريقين:

أحدهما حرّم طلب العون من الكافرين لمحاربة المسلمين وبشدّة، وهم التيار السلفي الحركي إذا صحّ التعبير، أو ما عُرف بتيّار الصحوة في السعوديّة[1]، وقد أدّى موقفهم هذا لتدهور علاقتهم بالدولة، وتراجع نفوذهم بالتدريج.

وثانيهما حلّل ذلك ما دامت هناك مصلحة للمسلمين، وكان على رأس الفريق الثاني مفتي السعوديّة آنذاك الشيخ عبد العزيز بن باز (١٩٩٩م).

وفي هذا الخضمّ، تنوّعت الآراء وتعدّدت الشروط التي يجوز فيها طلب العون من غير

---

(١) تيّار الصحوة السعوديّ تيار يشكّل دمجاً بين الحركة الإخوانيّة والمذهب السلفي، وشهد ظهوراً وتنامياً منذ مجيء الملك فيصل بن عبد العزيز، الذي وفّر فضاء متاحاً للإخوانيّين في المملكة في خمسينيّات القرن الماضي. وقد نما هذا التيار بقوّة وجذب قطاعات واسعة من الشباب، وتأرجحت العلاقة بينه وبين الدولة السعوديّة بين مدّ وجزر، حتى وصلت لما يشبه نهايتها في عهد ولي العهد السعودي الحالي محمّد بن سلمان، حيث أدخل الكثيرَ منهم إلى السجون، ومن أبرز رموز الصحوة: الشيخ سلمان العودة، والشيخ سفر الحوالي، والشيخ سعد البريك، والشيخ عائض القرني وغيرهم. ويصنّف كثيرون ما آل إليه وضع الصحوة اليوم في السعودية على أنّه بمثابة أفول للإسلام السياسي فيها.

المسلم.. واستُنطقت نصوص التراث الفقهي في هذا المضمار، وهناك ـ مثل الشيخ سفر الحوالي وهو من وجوه السلفيّين الحركيين ـ من رفض الغزو الأميركي للمنطقة، كما رفض أيضاً القتال إلى جانب العراق ضدّ الأميركيّين؛ لأنّ النظام العراقي نظامٌ غير إسلاميّ.

وبعضهم ميّز بين الاستعانة بالأفراد والاستعانة بالجيوش والدول غير المسلمة، فأجاز الأوّل دون الثاني، ومن هؤلاء تقي الدين النبهاني[1].

وشيعيّاً لم يتداول هذا الموضوع كثيراً اليوم رغم أنّ إيران استعانت بروسيا في المساعدة على مواجهة المعارضين المسلّحين في سوريا.

ولكي ندرس هذه المسألة فقهيّاً، لا بدّ من استعراض نظريّة الفريق المانع، ثمّ بيان نظريّة المجوّزين، وذلك ضمن محورين:

أحدهما في الاستعانة بغير المسلم في محاربة غير المسلم.

وثانيهما في الاستعانة بغير المسلم في محاربة المسلم.

أوّلاً: الاستعانة بغير المسلم ضدّ غير المسلم

تتعدّد النظريات والأفكار هنا، ونعرضها كالآتي:

١ـ نظريّة تحريم الاستعانة بغير المسلم على غير المسلم، الشواهد والمناقشات

نلمس حول هذه النظريّة تداولاً في الوسط الفقهي السنّي بشكل أساس، على خلاف الحال شيعيّاً. والمشهور هو الجواز، ونُسب الخلاف إلى بعض أهل العلم وإلى الإمام الشوكاني أيضاً. بل إنّ بعض فقهاء مسلمين اختاروا النهي عن الاستعانة بغير المسلم في العديد من الأمور والوظائف[2].

والمستند لهذه النظريّة نصوص الكتاب والسنّة وغيرها:

أـ أمّا الكتاب، فقد استُند هنا إلى الآيات الناهية عن الركون إلى الظالمين وجعلهم أولياء

---

(١) انظر له: الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ١٧٦ ـ ١٨١.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المرداوي، الإنصاف ٤: ١٤٣؛ والفتاوى الكبرى ٥: ٥٣٩ ـ ٥٤٠؛ والمجموع ١٩: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

ومودّتهم والمودّة لهم وأخذهم أصدقاء للمسلمين. ومن الواضح أنّ الاستعانة بهم في الحرب نحوٌ من الصداقة والمودّة والموالاة، فتكون محرّمة كما قال الشيخ حمود الشعيبي في كتابه "القول المختار في حكم الاستعانة بالكفار"(١).

ويرد عليه أنّ الركون والمودّة والموالاة مفاهيم مختلفة تماماً عن مفاهيم العلاقة الحسنة والمنافع المتبادلة، وهذا شيءٌ واضح في مجال العمل السياسي، فليس كلّ استعانة بالكفار مودّة لهم، بل قد تكون المنافع المتبادلة على أساس علاقة النديّة، فهذا الدليل أخصّ من المدّعى من وجهٍ هنا.

وقد بحثنا مفصّلاً في موضوع الركون لغير المسلمين، وكذلك في موضوع المؤلّفة قلوبهم، وغير ذلك مما له صلة مثل قضايا المودّة وغيرها في موضعه، وناقشنا مختلف هذه القضايا، فراجع حتى لا نعيد(٢).

ب ـ **وأمّا السنّة**، فهناك مجموعة من الروايات أبرزها:

وقفة مع قصّة المشرك الذي لحق النبيّ في حَرَّة الوَبَرَة

الرواية الأولى: **خبر عائشة**، أنّها قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلمّا كان بحَرَّة الوَبَرَة، أدركه رجلٌ قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتّبعك وأصيب معك(٣)، قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله؟»، قال: لا، قال: «فارجع، فلن أستعين بمشرك». قالت: ثم مضى حتى إذا كنّا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أوّل مرّة، فقال له النبيّ ﷺ كما قال أوّل مرّة، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك»، قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أوّل مرّة: «تؤمن بالله ورسوله؟»، قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق»(٤).

---

(١) انظر: القول المختار في حكم الاستعانة بالكفار: ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) راجع: قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٤٤٥ ـ ٥٢٢، ٦٨٦ ـ ٦٩٤.

(٣) يبدو تصّرف هذا الرجل غريباً، فطبيعة توازن القوى بين قريش والمسلمين في بدر لا تجعل أحداً يطمع في الوقوف مع المسلمين بهدف الغنائم، ما لم يكن مؤمناً يبعثه إيمانه على المشاركة في الحرب أو يكون قليل الخبرة جاهلاً بما يصلح له في هذا الأمر (من حيث الغنيمة)، إلا إذا قلنا بأنّ أصل خروج النبيّ من المدينة لم يكن بهدف معركة بدر، بل بهدف أخذ أموال القافلة العائدة من الشام، ثم استجدّ الأمر ووقعت المعركة لاحقاً.

(٤) صحيح مسلم ٥: ٢٠١؛ ومسند أحمد ٦: ١٤٨ ـ ١٤٩؛ وسنن الترمذي ٣: ٥٨ ـ ٥٩؛ والبيهقي، السنن

فهذا الحديث يؤكّد أنّ الرسول رغم حربه مع المشركين، إلا أنّه لم يكن ليجيز الاستعانة بالمشركين ضدّ المشركين أنفسهم، وهذا خير دليل على صحّة نظريّة تحريم الاستعانة بغير المسلم.

لكن يمكن أن نناقش الاستدلال بهذا الحديث من جهات:

أوّلاً: إنّ السبب في امتناع النبيّ عن قبول معونة الرجل المشرك لم يكن تحريم الاستعانة بغير المسلم، وإنّما عدم أخذ المشرك من الغنيمة، فمنع المشرك أن يأخذ من غنائم الحرب هو الذي دعى النبي للامتناع عن إشراكه في القتال، ويشهد لذلك أنّ الرجل نفسه عبّر بقوله: «جئت لأتبعك فأصيب معك»، أي أنّ هدفه كان الحصول على الغنائم، وحيث لا يستحقّ الكافر من الغنائم شيئاً رفض النبي طلبه، فيكون الحديث أجنبيّاً عما نحن فيه.

ويجاب بأنّه لو كان الأمر كذلك، لما علّل النبيّ بعدم الاستعانة، بل كان من الوجيه أن يقبل منه، شرط عدم أخذ شيء من الغنيمة، فخاصية التعليل الوارد في الرواية لا تناسب هذا المفهوم.

ثانياً: إنّ ردّ النبيﷺ للرجل كان تفرّساً منه فيه رجاء أن يُسلم، وقد صدق ظنّ الرسول[١]، أو أنّه منسوخ بالأدلّة اللاحقة الدالّة على استعانة رسول الله بالكافرين في الحرب، وتلك الأدلّة جاءت حاكيةً عن حروب لاحقة فيما هذه الرواية تتحدّث عن معركة بدر في أوائل العصر المدني[٢]، أو أنّ ردّ الرسول له كان مخافة أن يكون الرجل عيناً للمشركين، كما ذكره الجصّاص[٣]، أو مخافة الغدر كما نقله السرخسي[٤]، وطبقاً لهذه التخريجات يرى غير واحد من فقهاء أهل السنّة أنّ الأمر موكول إلى الحاكم الإسلامي تبعاً لما يراه من المصلحة.

ولكنّ هذه التخريجات تعاني من قصور في الشواهد، فافتراض أنّ الرسول تفرّس الإسلام في الرجل لا شاهد له، ومجرّد حصول الإسلام من الرجل لاحقاً لا يدلّ على أنّ قصد النبي من منعه أوّلاً الرغبة في إسلامه. والكلام عينه يجري في تحليل الجصّاص؛ إذ من أين نعلم أنّ المنع النبويّ كان مخافة التجسّس؟!

الكبرى ٩: ٣٧؛ والنسائي، السنن الكبرى ٦: ٤٩٣.

(١) السنن الكبرى ٩: ٣٧؛ وفتح الباري ٦: ١٢٥؛ والمبسوط ١٠: ٢٣.

(٢) كتاب الأم ٤: ٢٧٦؛ وانظر: فتح الباري ٦: ١٢٥؛ وروح المعاني ٣: ١٢٠.

(٣) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٥٥٩.

(٤) المبسوط ١٠: ٢٣ ـ ٢٤.

وما يعيق هذين التفسيرين أنّنا لا نستدلّ هنا بالمنع النبويّ لهذا الرجل أو لغيره، فهذا فعلٌ دلالته صامتة لا إطلاق فيها، وإنّما الاستدلال بالنصّ النبوي الذي حكى لنا عن المنع، وهو «فلن أستعين بمشرك»، فإنّ هذا النصّ هو الذي يملك دلالة التعميم، ولو كان المعيار هو خوف التجسّس أو رجاء الإسلام لما صحّ هذا التعميم، أو على الأقلّ لصدر بيان من النبيّ بعد إسلام الرجل، علماً أنّ الرجل عندما أسلم، لا يوجد في المنطق العقلاني للأمور أيّ مانع من نفاقه كي يمارس التجسّس، ولا سيما أنّ إسلامه جاء طمعاً في الغنائم، لا تحت مؤثرات نفسيّة ووعظيّة.

وأمّا الحديث عن النسخ ـ على تقدير صحّة استعانة النبيّ بالمشركين فيما بعد وسيأتي بحثه ـ فهو معقول، حيث لا يتوفّر جمعٌ عرفيّ، إلا أنّ المشكلة فيه أنّ الرواية هنا جاءت بصيغة النفي «لن أستعين»، لا بصيغة النهي، فلا يمكن تفسيرها إلا على أساس جهل النبيّ بالمستقبل، وعلى تقديره سيكون صدور هذا النص بهذه الصيغة جزافيّاً من الرسول ما دام لا يعرف المستقبل، فافتراض النسخ لا يرفع هذا المحذور، إلا إذا قلنا بأنّ قصده من «لن» هو أنّه الآن لن يوافق على هذا الأمر، أو أنّ النقل بالمعنى فلا ضرورة للوقوف كثيراً عند حرفيّات الرواية.

وانطلاقاً من ذلك يظهر وجه ضعف الملاحظة الثالثة، وهي:

ثالثاً: ما ذكره الدكتور محمد خير هيكل، من أنّ قول النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّه لا يستعين بالمشركين، ثم حصول هذه الاستعانة منه فيما بعد، دليلٌ على أنّ المبدأ الفقهيّ هنا هو الإباحة مع إحالة الأمر إلى الحاكم الإسلامي، ولا يدلّ قوله بعدم الاستعانة بالمشرك أنّ ذلك مما لا ينبغي، بل يدلّ على أنّه في هذه المرحلة لا يريد فعله، ويشهد لذلك ورود العديد من الروايات التي جاء فيها مثل هذا التعبير النافي من الرسول صلى الله عليه وآله ثم يقوم هو نفسه بفعل ما كان نفاه سابقاً. ومثاله ما ورد في مسند ابن حنبل عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّي لا أصافح النساء»، ثم ورد عنه ما يفيد الجواز، كما في مبايعة أم وأخت الصحابي أبي قرصافة لرسول الله، حيث نُصّ على مصافحته في حادثة البيعة[1].

إنّ هذا التفسير للموقف ضعيفٌ؛ وذلك:

١ ـ إنّه خلاف الظاهر عرفاً، فمن يقول: إنّي لا أصافح النساء، وذلك عندما تعرض امرأة

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٠٤٣ ـ ١٠٤٦.

مصافحتها عليه، ثم بعد أيام أو سنوات نجده يصافح امرأةً، لا نفهم منه سوى تناقض قوله وعمله، إذ التعبير الأوّل ظاهر في التنزّه والترفّع، فكيف يقبل بعده المصافحة؟! ولهذا تستقرّ المعارضة بين هذا النصّ وذاك الفعل، وقد حقّقنا في الأصول في مباحث حجيّة السنّة أنّ الغالب في معارضة القول مع الفعل هو تقديم القول، لإجمال دلالة الفعل وحيثيّات صدوره؛ إذ هناك احتمال في صدوره على نحو العنوان الثانوي الطارئ.

٢ ـ بصرف النظر عما تقدّم، لا يتمّ هذا الكلام في خصوص الرواية التي نحن بصددها؛ لورودها مورد النفي المؤبّد، بصيغة «لن»، لا كما هو التعبير الوارد في مثل خبر مصافحة النساء، وهذا ما يؤكّد المعارضة طبق البيان الذي أسلفناه، ما لم نخرّج تعبير «لن» بما خرّجناه به قبل قليل.

رابعاً: ما هو الجواب الصحيح في تقديري، وهو مركّب من فقرتين:

أ ـ لقد بحثنا في علم أصول الفقه أنّ الموارد التي يحتمل فيها الاختصاص الزماني والمكاني لا يوجد أصل يقتضي التعميم والتأبيد فيها، وهذه الرواية أقصى ما تفيد الإخبار عن عدم استعانة النبيّ بالمشركين، ولا دليل على أنّ هذا الأمر حكم شرعي عام، إذ لعلّه خاص بالنبي أو مما تقتضيه مرحلته، أو لسببٍ ظرفيٍّ لا نعرفه، فهذا النصّ أعجز من أن يؤسّس حكماً شرعياً عاماً.

ب ـ إن إخبار النبيّ عن عدم استعانته بالمشركين لا يفيد أنّ السبب في ذلك هو حكم شرعي إلهي؛ فلعلّه من المصالح الخارجيّة التي كانت في عصره، بحيث فرضت عليه أن لا يفعل ذلك، وليس في الحديث أيّ مؤشر للمنطلقات التي دفعت النبيّ إلى اتخاذ هذا الموقف، وهل هي منطلقات دينيّة أو خارجيّة؟ والاحتجاج بسنّة النبي مشروط بمعرفة وجه الفعل الصادر منه.

وعليه، حتى لو ثبت الحديث سنداً، لا دلالة فيه على حكم شرعي كلّي بالحرمة، فضلاً عن أنّه مختصّ بالمشرك، فلا يشمل غيره من أهل الكتاب، واحتمال الاختصاص وارد، تبعاً لوجود تمييز في عدّة موارد فقهيّة بين المشرك وأهل الكتاب.

هذا كلّه بصرف النظر عن معارضة الرواية لأخبار الجواز، وسيأتي الحلّ هناك.

الرواية الثانية: خبر خُبَيْب بن عبد الرحمن عن أبيه عن جدّه (خبيب بن يساف)، قال: خرج رسول الله في بعض غزواته، فأتيته أنا ورجل قبل أن أُسلم، فقلنا: إنّا نستحي أن يشهد قومنا

مشهداً ولا نشهد، فقال: «أأسلمتما؟» قلنا: لا، قال: «فإنّا لا نستعين بالمشركين على المشركين»[١].

وقد صحّح الحاكم النيسابوري هذا الحديث على شرط الشيخين.

وحال الرواية حال سابقتها، إلا من حيث عدم وجود نَفَس التأبيد فيها، وإلا من حيث اختصاص عدم الاستعانة بأن تكون على المشرك فيما الرواية السابقة وردت مطلقةً في نفس الاستعانة، ولا منافاة بين المثبتين أو النافيين من هذا القبيل كما حقّق في الأصول.

يضاف إليه أنّ تعبير: «إنّا لا نستعين» يوحي بأنّ القضيّة تنتسب إلى جماعة المسلمين، لا إلى شخص الرسولﷺ، كما كانت الحال في الرواية السابقة، لهذا قد يشكل استخدام الجواب السابق الذي تبنيناه فيما تقدّم.

نعم، ورد في كتاب الإصابة أنّ خبيباً قيل عنه: إنّه شهد بدراً[٢]، وإذا صحّ هذا غدت الرواية غامضةً، إذ ما هي الغزوة التي سبقت بدراً كان فيها الرجل كافراً، كما تُحدّثنا هذه الرواية هنا؟! ولا سيما أنّها تتحدّث عن خروج النبيّ نفسه في الغزوة وتتحدّث أيضاً أنّ قومه كانوا قد خرجوا مع النبيّ! وهذا ما يضع علامة استفهام على صحّة هذه الرواية، ما لم نقل بأنّ الرجل حدث معه ما حدث في نفس غزوة بدر بحيث أسلم هناك.

الرواية الثالثة: خبر أبي حُمَيد الساعدي، قال: خرج رسول اللهﷺ، حتى إذا كان خلف ثنيّة الوداع فإذا كتيبة، فقال: «من هؤلاء؟»، قالوا: بنو قينقاع، وهم رهط عبد الله بن سلام، قال: «وأسلموا؟» قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: «قولوا لهم: فليرجعوا؛ فإنّا لا نستعين بالمشركين»[٣].

والرواية حالها حال سابقتها من الجهات التي سبق أن بيّناها فيما تقدّم. لكنّ ورود

(١) المستدرك ٢: ١٢١ ـ ١٢٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧؛ ومجمع الزوائد ٥: ٣٠٣؛ والكوفي، المصنّف ٧: ٦٦٠.

(٢) الإصابة ٢: ٢٢٤.

(٣) المستدرك ٢: ١٢٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧. واللافت في الروايات التاريخيّة أنّ لدى المسلمين مجموعة منها تتحدّث عن مشاركة بعض اليهود في بعض غزوات النبيّ مع بقائهم على دينهم وعدم صيرورتهم مسلمين بالمعنى الفقهي، وهو موضوع يحتاج لدراسة شاملة ومستقصية، وتحليله وتحليل منطلقاته.

تعبير «المشركين» فيها في حقّ اليهود من بني القينقاع ـ لو صحّت الرواية، ولم نعتبره إشكالاً متنيّاً ـ قد يفهمنا أنّ المراد بسائر الروايات الأعمّ من المشرك وأهل الكتاب، فتختلّ الملاحظة الأخيرة التي سبق أن ذكرناها في الحديث الأوّل.

وقفة مع حديث النهي عن الاستضاءة بنار المشركين، احتمالات تفسيريّة

الرواية الرابعة: خبر أنس بن مالك، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «لا تستضيئوا بنار المشركين، ولا تنقشوا خواتيمكم عربيّاً»[١].

لكن هذا الحديث طُرحت في تفسيره احتمالات عدّة، بعد استبعاد المعنى الحرفي، وسوف نعرض أبرزها وعلاقة كل معنى بالاستعانة ومطلق التحالفات والمعاهدات، مما سيفيد أيضاً في بحث التحالفات العسكرية القادم في الفصل الأخير:

المعنى الأوّل: إنّ الاستضاءة بالنار هنا كناية عن أخذ رأيهم ومشاورتهم، والمعنى: لا تشاوروهم وتستفيدوا من آرائهم. وهذا ما ذكره الزمخشري وابن الأثير ونقله عن الأخير السيوطي في شرح سنن النسائي فيما يظهر منه تبنّيه له، وغيرهم من العلماء، بل ثمّة من بعض أهل اللغة أيضاً من ذهب لذلك[٢].

وثمّة حديث منقول عن الحسن البصري يدلّ على تبنّيه هذا التفسير في فهم هذا الحديث، مستشهداً بالآية القرآنيّة الناهية عن اتخاذ البطانة من غير المسلمين[٣].

وبناءً على هذا التفسير، إذا كانت المعاهدات تشتمل على أخذ رأيهم ومشورتهم وما شابه ذلك فتكون غير جائزة، ويفترض بمن يرى هذا التفسير للحديث أن لا يحرّم المعاهدات مطلقاً، بل يحرّم خصوص تلك التي فيها هذا المحذور، فلا يكون الدليل ـ حتى لو تمّ ـ موجباً لتحريمها مطلقاً. يضاف إليه عدم إمكان أخذنا بهذا الدليل مطلقاً؛ لاستلزامه حرمة الاستفادة مطلقاً من

---

(١) مسند ابن حنبل ٣: ٩٩؛ والتاريخ الكبير ٤: ١٦.

(٢) انظر: الفائق ٢: ٢٩٢؛ والنهاية في غريب الحديث ٣: ١٠٥؛ و٥: ١٢٥؛ ولسان العرب ١: ١١٣، و٥: ٢٤٢؛ وتاج العروس ١: ١٧٩ ـ ١٨٠، و٧: ٥٦٥؛ والمجازات النبويّة: ٢٦٨؛ والقاموس المحيط ١: ٢١ (المقدّمة) و ٢: ١٤٩.

(٣) انظر: المجموع ١٥: ٥٠٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ١٢٧؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٣٥.

علوم المشركين.

المعنى الثاني: أن يكون المراد من الحديث أن يقاتل المسلمون تحت راية المشركين، بحيث يكون غير المسلم هو الموجّه والمحرّك للمسلم في الحرب، أمّا إذا كان المسلمون هم المحرّكون لغرف عمليّات الحرب، وكانوا هم المديرين الحقيقيّين للمعركة، فلا يشمل الحديث حالتهم هذه، وهذا ما ذكره بعض العلماء في تفسير هذا الحديث وتأويله(١).

وطبقاً لهذا التفسير، لن يكون الحديث دالاً على حرمة التحالفات والمعاهدات العسكريّة إلا إذا اشتملت على إدارة غير المسلم لدفّة الأمور، وفي غير ذلك لا تكون محرّمةً.

لكنّ أصل هذا الاحتمال بعيد؛ لعدم وجود قرينة في اللفظ عليه.

المعنى الثالث: أن يكون المراد مطلق الاستعانة بالمشرك، بصرف النظر عن طبيعة هذه الاستعانة، وهذا ما قد يُفهم من إدراج الشوكاني والريشهري الحديث في بحث الاستعانة دون تعليقٍ خاص(٢)، فعدم الاستضاءة بنار المشركين تعبيرٌ آخر عن عدم الاستعانة بهم في مطلق الأمور صغيرها وكبيرها.

وطبقاً لهذا التفسير سيكون كلّ اتفاق أو معاهدة تستبطن الاستعانة بالمشرك حراماً، لكن ليس كلّ الأحلاف والمعاهدت العسكريّة فيها استعانة، فقد يكون المسلمون أقوياء يعينون غيرهم بلا حاجة إلى معونتهم، وقد تكون الاتفاقات من جهةٍ واحدة أو بيعاً للسلاح أو تدريباً للجيش و.. فهنا يصدق الإعانة دون الاستعانة، فلا يشمل الحديث تمام المعاهدات العسكريّة.

المعنى الرابع: أن يكون الحديث كناية عن النهي عن القرب من المشركين؛ لأنّ المسلمين لا يمكن أن يستضيئوا بنار غيرهم إلا إذا اقتربوا منهم كثيراً، من هنا كنّى عن القرب بالاستضاءة بنار الذي يُقترب منه، فيكون الحديث نهياً عن التقارب، وفيه مبالغة واضحة لقطع العلائق معهم. وهذا ما ذكره السندي (١١٣٨هـ)(٣).

المعنى الخامس: أن يكون المراد نار الحلف، حيث كان من عادات العرب ـ كما يقول الثعالبي

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: السرخسي، المبسوط ١٠: ٢٤.

(٢) انظر: نيل الأوطار ٨: ٤٣؛ وميزان الحكمة ٢: ١٤٣٧.

(٣) انظر: حاشية السندي على سنن النسائي ٨: ١٧٧.

(٤٢٩هـ) ـ أنّهم إذا تحالفوا أوقدوا ناراً، وأقاموا الحلف عندها، وتسمّى هذه النار أيضاً بنار التهويل؛ لأنّهم كانوا يهوّلون الأمر فيها حتى يشتدّ الحِلف[1].

وبهذا يكون هذا الحديث واضح الدلالة مباشرة على حرمة الدخول في أحلاف مع المشركين.

لكن حتى هذا الاحتمال لا يحرّم تمام أنواع المعاهدات العسكرية فضلاً عن غيرها؛ لأنّ الحلف في ثقافة العرب أخصّ مفهوماً ودائرةً من مطلق المعاهدة والاتفاق على أمرٍ ما في قضايا الحرب والجيش وما شابه ذلك، ولا سيّما في عصرنا، حيث تنوّعت تطبيقات التعاون العسكري بين الدول.

وهذه الاحتمالات واردة في معنى الحديث، وإن كان أقربها هنا الاستفادة منهم وطلب المعونة مما عندهم؛ لأنّ دخول مفردة "الضوء" بصيغة الاستفعال، دليل على طلب المسلمين ضوء المشركين، وهذا ما يبعّد إرادة الاحتمال الخامس؛ لأنّ نار الحلف ليست ناراً للمشركين، بل هي نار الطرفين معاً عندما يتحالفان، وأمّا سائر الاحتمالات فتبقى واردة كصيغ كناية ومجاز مفتوحة.

إلا أنّ مشكلة هذا الحديث أنّه ـ بصرف النظر عن كونه مجرّد خبر آحادي ظنّي لا يحتج به على ما اخترناه في أصول الفقه ـ ضعيف السند بالأزهر بن راشد، فهذا الشخص مهمل شيعياً[2]، كما أنّه مجهول سنياً، بل طعن فيه بعضُهم[3]، من هنا فالحديث ـ خاصّةً مع عدم وروده أيضاً من طرق الشيعة ـ يكون ضعيفاً فلا يُستند إليه. مضافاً إلى اختصاصه بالمشركين، فلا يُعلم شموله لأهل الكتاب.

هذا هو مهمّ الروايات هنا، وهو عدد قليل من نصوص آحادية لم نعثر على شبيه لها في مصادر الحديث الإماميّة، ولو قبلنا بإيحائها ببيان قاعدة في أنّ المسلمين لا يستعينون بالمشركين، غير أنّه توجد نصوص معارضة، يلزم متابعتها للتوصّل إلى صيغة نهائيّة هنا.

---

(١) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب: ٥٧٧؛ والنبهاني، الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ٢١٢.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٣٦.

(٣) انظر: التاريخ الكبير ١: ٤٥٥؛ والجرح والتعديل ٢: ٣١٣؛ وتهذيب الكمال ٢: ٣٢١؛ والكاشف ١: ٢٣١؛ وميزان الاعتدال ١: ١٧١؛ وتقريب التهذيب ١: ٧٤؛ وتهذيب التهذيب ١: ١٧٦؛ و..

هذا، وقد ذكر بعض الفقهاء من وجوه المنع عن الاستعانة بالمشركين بعض الوجوه الاعتبارية، كدعوى أن تحالفهم مع المسلمين قد يكون موجباً لقوّتهم أو لنفوذهم في ديار الإسلام، وهو أمرٌ ممنوع في الشريعة، إلا أنه من الواضح أنّ هذه الوجوه لا تطّرد، فليس كلّ استعانة من هذا النوع، نعم لو رافقت الاستعانة أو استلزمت ذلك حرمت لكن لا بعنوانها بل بالعنوان الثانوي الطارئ عليها، وسيأتي ما يرتبط بشروط الاستعانة.

٢. نظريّة تجويز الاستعانة بغير المسلم على غير المسلم، الأدلّة والمعطيات

استدلّ المجوّزون هنا ـ أو يمكن أن يستدلّوا ـ بوجوه عدّة، أبرزها:

٢.١. النصوص الحديثيّة والتاريخيّة، دراسة وتحليل

الدليل الأوّل هنا هو الأحاديث والروايات، وأهمّها هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر حسّان بن عطية قال: مال مكحول وابن أبي زكرياء إلى خالد بن معدان، وملت معهما، فحدّثنا عن جبير بن نفير، قال: قال جبير: انطلق بنا إلى ذي مِخْبَر[1] رجل من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله، فأتيناه، فسأله جبير عن الهُدنة، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول: «ستصالحون الروم صلحاً آمناً، وتغزون أنتم وهم عدوّاً من ورائكم»[2]. وفي موضع آخر جاء: «ستصالحون الروم صلحاً آمناً فتغزون أنتم وهم عدوّاً من ورائكم، فتنصرون وتغنمون وتسلمون، ثم ترجعون حتى تنزلوا بمرج ذي تلول، فيرفع رجلٌ من أهل النصرانيّة الصليبَ، فيقول: غلب الصليب، فيغضب رجل من المسلمين فيدقّه، فعند ذلك تغدر الروم، وتجمع للملحمة»[3].

فالرواية من إخبارات النبيّ صلى الله عليه وآله الغيبيّة، وسواء تحقّقت حتى الآن أم لا، فإنّها توحي بجواز ذلك دون أن يعلّق النبي على هذه الغزوة أو يرى فيها أيّ محذور.

---

(١) قال ابن حجر: «ذو مخبر يقال ذو مخمر الحبشي بن أخي النجاشي، وفد على النبيّ صلى الله عليه وآله وخدمه، ثم نزل الشام، وله أحاديث..» (الإصابة ٢: ٣٤٨).

(٢) سنن أبي داود ١: ٦٣٠.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٣١٢؛ وانظر: صحيح ابن حبان ١٥: ١٠٣؛ والمعجم الكبير ٤: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

لكن رغم هذا الإيحاء الموجود في الرواية، إلا أنّ الركون إليها صعب، إذ قد يكون ذلك لظرف طارئ أو لمصالح أهمّ تحدث في علم الله لاحقاً، وهي بصدد الإخبار لا بصدد بيان حكم شرعي، حتى نستفيد من عدم تعليق النبيّ شيئاً هنا، فالوثوق بدلالتها هنا مشكل.

مع قصّتَي: صفوان بن أميّة وقُزْمان في حُنين وأُحُد

الرواية الثانية: وهي من أهمّ الشواهد الحديثيّة هنا، وهو ما جاء في وقائع معركة حُنين بعد فتح مكّة، من مشاركة صفوان بن أمية، في قصّة مشهورة في المغازي ـ كما يعبّر ابن حجر[1] ـ في أحداث المعركة، فصفوان كان آنذاك على شركه، وكان أنكر على أخيه ضدّ الكافرين، ولم يرفض رسول الله أو يستنكر.

وعلّق النووي في قضيّة مشابهة بأنّ صفواناً لم يستأذن رسول الله حتى إذا قَبِل قلنا: إنّه وافق على الاستعانة بالمشركين، كلّ ما في الأمر أنّه تصدّى بنفسه لذلك[2]، وفي حالةٍ من هذا النوع، لا يكون سكوت النبيّ دليلاً على جواز الاستعانة، بل أقصى ما يكون دليلاً على عدم وجوب ردع الكافر إذا قاتل لصالح المسلمين، وفرقٌ كبير بين عنوان الاستعانة وعنوان السكوت.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ لأنّ النصوص التي دلّت على حرمة الاستعانة بغير المسلم كلّها ليس فيها طلب عون من النبيّ، وإنّما أشخاص آخرون تبرّعوا بذلك، ومع ذلك رفض النبيّ وعبّر عن رفضه بتعبير الاستعانة.

والصحيح في المناقشة هنا أن نقول: إنّه لم يصدر نصّ من الرسول حتى نتمسّك بإطلاقه، كلّ ما في الأمر وقوع حدث جزئي أمامه، وقد قلنا في مباحث أصول الفقه أنّ التقرير ليس حجّةً في الجزئيات إلا مع قيام شواهد حافّة، فلا يكون سكوت النبيّ دليل الجواز، لاحتمال أنّ سكوته كان لجواز هذه الحادثة الجزئيّة؛ لطروّ عنوان ثانوي عليها ـ مثل أنّ الوقت غير مناسب لخوض نقاش أو نزاع في مشاركة صفوان وبخاصّة مع العلم بوقائع حنين وما جرى على المسلمين فيها ـ أو لاكتفائه بنصوص المنع السابقة.

الرواية الثالثة: ما جاء في أحداث معركة أُحُد، من مشاركة "قُزْمان" مع أصحاب رسول الله

(١) فتح الباري ٦: ١٢٥.

(٢) انظر: المجموع ١٩: ٢٨٤؛ والطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي: ٢٦٨.

في الحرب، حتى أنّه قتل ثلاثةً من المشركين من بني عبد الدار من حملة اللواء، وقد روي أنّ رسول الله ﷺ قد علّق على هذا الحدث بالقول: «إنّ الله ليأزِرُ هذا الدينَ بالرجل الفاجر»[١].

والإشكالُ على هذه القصّة بأنّها لا تثبت حصول الاستعانة، غايته ـ كما يقول بعضٌ[٢] ـ تثبت جواز سكوت الإمام عن مشاركة كافر في القتال، قد تقدّم الجواب عنه. وحتى النصّ الذي علّق به الرسول على الأمر لا يدلّ على المطلوب؛ لأنّ نصرة هذا الدين بالرجل الفاجر ـ كالحكّام غير العدول الصالحين ـ لا يعني جواز الاستعانة به لتحقيق هذه النصرة، علماً أنّه لا مانع من تجويز هذه الاستعانة بالعنوان الثانوي، فيتحقّق مفاد الحديث حيث لا إطلاق فيه.

الرواية الرابعة: خبر أبي هريرة، قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ، فقال لرجل ممن يدّعي الإسلام: «هذا من أهل النار»، فلما حضر القتال قاتل الرجل قتالاً شديداً فأصابته جراحة، فقيل: يا رسول الله، الذي قلت: إنّه من أهل النار، فإنّه قاتل اليوم قتالاً شديداً وقد مات، فقال النبي ﷺ: «إلى النار»، قال: فكاد بعض الناس أن يرتاب، فبينما هم على ذلك، إذ قيل له: إنه لم يمت ولكنّ به جراحاً شديداً، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه، فأخبر النبيّ بذلك، فقال: «الله أكبر، أشهد أنّي عبد الله ورسوله، ثم أمرَ بلالاً فنادى في الناس: إنّه لا يدخل الجنّة إلا نفس مسلمة، وإنّ الله ليؤيّد هذا الدين بالرجل الفاجر»[٣].

ربما تكون هذه القصّة مجرّد تفصيل لقصّة قزمان المتقدّمة، وليست حدثاً آخر.

فتعبير النبي أخيراً شاهد على موت الرجل كافراً، فيكون من الكفّار الذين قاتلوا مع النبيّ، فيثبت المطلوب.

إلا أنّ الإنصاف أنّ الحديث أجنبيٌّ عما نحن فيه، فمطلع الحديث يؤكّد أنّ الرجل كان ممن يدّعي الإسلام، الأمر الذي يُلغي موضوع بحثنا هنا، وأمّا دخوله النار فربما كان لقتله نفسه أو لنفاقه، فيكون مسلماً منافقاً، فهذا أشبه باستدلال المستدلّين بتعاون الرسول مع المنافقين في المدينة، فإنّهم ولو كانوا كذلك إلا أنّ حكمهم في التعامل الفقهي هو حكم المسلم، كما هو

(١) نيل الأوطار ٨: ٤٤.

(٢) انظر: المجموع (التكملة الثانية) ١٩: ٢٨٤.

(٣) صحيح البخاري ٤: ٣٤، و٧: ٢١٢؛ والصنعاني، المصنّف ٥: ٢٧٠؛ ونيل الأوطار ٨: ٤٤.

واضح.

وقائع في استعانة النبيّ باليهود

الرواية الخامسة: ما جاء في بعض كتب الحديث والمغازي، من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله استعان بناسٍ من اليهود، لكنّه لم يُسهم لهم، بل يذكر الترمذي عن الزهري أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أسهم لقوم من اليهود كانوا قاتلوا معه[١].

وهذه الرواية حتى لو كانت عبارة عن واقعتين مختلفتين أسهم الرسول في إحداهما لهم دون الثانية، لا تدلّ على شيء هنا في بعض صيغها؛ إذ ليس فيها أنّه استعان بهم، فلعلّهم قدّموا العون من أنفسهم دون تنسيق مسبق معه صلى الله عليه وآله.

لكنّ هذا الجواب سبق أن علّقنا عليه من حيث مقارنة هذه النصوص بالنصوص السابقة، بناء على اعتبار النصوص السابقة هو الأصل في موضوع الاستعانة.

نعم، لو ثبتت الاستعانة ـ كما في بعض الصيغ الأخرى ـ فهي فعل نبوي يدلّ على الجواز بطريقة صامتة لا تُعرف حيثيّاتها.

الرواية السادسة: **وثيقة المدينة بين النبيّ واليهود**، فإنّها تتضمّن أنّهم يشتركون معاً في الدفاع عن المدينة ضدّ من يدهمها من الأعداء، وهذا ضربٌ من التعاون.

الرواية السابعة: **قصّة مخيريق اليهودي**، وقد أوردها ابن سعد في الطبقات، حيث روى بسنده عن أبي وجزة يزيد بن عبيد السعدي، قال: كان مخيريق أيسر بني قينقاع، وكان من أحبار يهود وعلمائها بالتوراة، فخرج مع رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أُحُد ينصره وهو على دينه، فقال محمد بن مسلمة وسلمة بن سلامة: إن أصبت فأموالي إلى محمّد ـ صلى الله عليه وسلّم ـ يضعها حيث أراه الله عزّ وجل، فلما كان يوم السبت وانكسفت قريش ودفن القتلى وُجد مخيريق مقتولاً به جراح، فدفن ناحية من مقابر المسلمين، ولم يُصلّ عليه ولم يسمع رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذ ولا بعده يترحّم عليه، ولم يزده على أن قال: «مخيريق خيرُ يهود»[٢].

---

(١) سنن الترمذي ٣: ٥٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧، ٥٣؛ والمغازي ٤: ٦٨٤؛ ونصب الراية ٤: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) الطبقات الكبرى ١: ٥٠٢.

وذكر ابن شبة النميري (٢٦٢هـ) بسنده إلى ابن شهاب، قال: «كانت صدقات رسول الله صلى الله عليه وآله أموالاً لمخيريق اليهودي.. وأوصى مخيريق بأمواله للنبيّ صلى الله عليه وآله، وشهد أحداً فقتل به، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مخيريق سابق اليهود، وسلمان سابق فارس، وبلال سابق الحبشة»[1].

والحديث يدلّ على قبول إعانة غير المسلم، دون طلب العون منه.

الرواية الثامنة: ما استشهد به عبد الكريم زيدان من وقائع قصّة الأسرى في بدر حيث طلب النبيّ منهم تعليم المسلمين القراءة والكتابة، وهذا ضربٌ من التوافق بهدف الاستعانة بهم لتحقيق مكاسب[2]. بل اعتبر بعضهم هذه الواقعة من شواهد جواز تولّي غير المسلم للمناصب العامّة من حيث المبدأ[3].

إلى غير ذلك من النصوص كجعل النبيّ صلى الله عليه وآله عمرو بن أميّة الضمري ـ عندما كان غير مسلم ـ سفيراً له إلى الحبشة في العصر المكّي[4]، واستعانته بعبد الله بن أريقط المشرك في مسير هجرته من مكّة إلى المدينة[5]، واستعانته بالنجاشي كما ذكره بعضٌ[6].

وبهذا يتبيّن أنّ نصوص الترخيص في الاستعانة ليست دالّة على الترخيص في طلب العون، عدا قصّة أسرى بدر، بل هذا الترخيص يأتي من أصالة البراءة، وأمّا الترخيص في قبول العون، فهي تدلّ عليه، وبمقارنتها مع نصوص تحريم الاستعانة التي قلنا بأنّ روحها هو قبول العون، تصبح معارضةً لها، لو فهمنا من تلك حكماً شرعيّاً كليّاً. والتعارض هنا من تعارض القول والفعل، فيكون الأصحّ هو الأخذ بالقول، ما لم نقل بأنّ الفعل عندما يتكرّر، كما تفيده هذه المرويّات التاريخيّة، فإنّه يربك دلالة القول.

---

(١) تاريخ المدينة المنوّرة ١: ١٣٧.

(٢) أحكام الذميّين والمستأمنين: ٧٩ ـ ٨٠؛ وسُورحمَن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة: ١٤٠.

(٣) انظر: روح الله شريعتي، اقليتهاى دينى: ١١١ ـ ١١٢.

(٤) انظر: راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: ٨٠.

(٥) انظر: المستدرك ٣: ٨ ـ ٩، و٤: ٤ ـ ٥؛ ومجمع الزوائد ٨: ٢٧٨ ـ ٢٧٩؛ وشرح الأخبار ١: ٢٥٩ ـ ٢٦٠؛ والثاقب في المناقب: ٨٥؛ وعبد الحكيم عبد الله، التعامل مع غير المسلمين في القرآن والسنّة النبويّة: ١٥٤.

(٦) انظر: التعامل مع غير المسلمين في القرآن والسنّة النبويّة: ١٥٢ ـ ١٥٤.

لكن حيث إنّ عمدة تلك الأخبار في المجموعة الأولى ـ أي ما كان منها ذا دلالة ـ مجرّد أخبار آحادية قليلة العدد جدّاً، ومصادرها من الدرجة الثانية في كتب الحديث والتاريخ، ولم ترد عند مختلف طوائف المسلمين، يصبح الأخذ بها مشكلاً في هذه الحال، بناءً على عدم كفاية خبر الواحد الظنّي في الاحتجاج، كما هو الصحيح.

ظاهرة الاستعانة بغير المسلمين في التاريخ الإسلامي

ويتأيّد ما نقول في الترخيص في الاستعانة أنّ مراجعة التاريخ تعطي أنّ سيرة الصحابة والخلفاء الأوائل فعلاً وإقراراً، بل هو المعروف المشهور في تاريخ الدولة الأمويّة والعباسيّة، على حصول الاستعانة والتعاون بينهم وبين غير المسلمين، وقد كان ذلك دون أن يستنكر عليهم أحد، لا من البيت الهاشمي ولا غيره، مما يكشف عن ارتكاز الجواز في هذه المسألة.

ومن هذه الوقائع بنحو المثال:

١ ـ إنّ سعد بن أبي وقاص غزا بقوم من اليهود، فرضخ لهم[1].

٢ ـ ما روي عن جابر، قال: سألت الشعبي عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب؟ فقال الشعبي: «أدركت الأئمّة، الفقيه منهم وغير الفقيه، يغزون بأهل الذمّة فيقسمون لهم، ويضعون عنهم من جزيتهم..»[2].

قال ابن حزم الأندلسي بعد ذكره هذا الخبر: «والشعبي وُلد في أوّل أيّام عليّ، وأدرك من بعده من الصحابة رضي الله عنهم، وهو قول الأوزاعي، وسفيان الثوري أنّه يقسم للمشرك إذا حضر كسهم المسلم»[3].

٣ ـ استعانة الصحابي سلمان بن ربيعة بالمشركين على المشركين، فقد جاء أنّه غزا بَلَنْجَر (في القوقاز) فاستعان بناسٍ من المشركين، فقال: يحمل أعداء الله على أعداء الله»[4]. وكان سلمان قد أرسل إلى غزو بلاد القوقاز وأرمينيا بأمرٍ من عمر بن الخطاب.

---

(١) الكوفي، المصنّف ٧: ٦٦١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧.

(٢) المجموع ١٩: ٢٨٤؛ والمحلى ٧: ٣٣٤؛ والكوفي، المصنّف ٧: ٦٦١.

(٣) المحلّى ٧: ٣٣٤.

(٤) سنن سعيد بن منصور ٢: ٣٣١؛ والكوفي، المصنّف ٧: ٦٦٠.

٤ ـ إنّ عمر بن الخطاب لّما جيء له بسبي قيساريّة، جعل بعضهم في الكتابة وأعمال المسلمين[١].

ولعلّ نصّ المستشرق الشهير آدم متز (١٩١٧م)، نافع هنا، حيث يقول: «من الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرّفين غير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، فكأنّ النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام. والشكوى من تحكيم أهل الذمّة في أبشار المسلمين وأموالهم شكوى قديمة»[٢].

فمثل هذه الوقائع، مروراً بسنوات طويلة من العصور الأمويّة والعباسيّة، لا نجد اعتراضاً عليها ما دام شكل هذه الاستعانة غير مضرّ بمصالح المسلمين، ولم يصدر موقف عن الصحابة أو التابعين أو الأئمّة من أهل البيت النبويّ طيلة ثلاثة قرون، يرفض هذا الوضع القائم رفضاً شرعيّاً ودينيّاً، وإذا كان هناك تعليق فهو تعليق سياسي ومدني، ولم يكن تعليقاً دينيّاً.

وإنّما عبّرنا هنا بالتأييد دون الاستدلال في مورد الحرب؛ لأنّ هذه الشواهد لا تدلّ على الجواز هنا حتى لو ثبتت هذه الروايات صدوراً، رغم عدم ورودها في المصادر الأولى، فلا فعلُ الصحابي ولا مذهبه ولا سنّته حجةً كما قلنا في المباحث الأصوليّة، ومثل هذه الأحداث الجزئيّة البعيدة عن المدينة المنورة مركز تواجد الصحابة وأمثالها لا يمكن ببساطة إحراز حصول اطّلاع عام عليها كي يكون السكوت علامة الرضا، فضلاً عن أن مثل خبر الشعبي لا يفيد، حيث لم يكن عدد الصحابة في عهده بالذي يُذكر حتى يستدل بسيرة متشرّعية أو سكوت متشرّعي، فالركون إلى مثل هذا الوجه في غاية الصعوبة، وقد كنا قلنا في الأصول: إن سلوك الصحابة أو مواقفهم ليست حجةً على أحد ما لم تغدو سيرة متشرّعية عامة، ومثل ما نحن فيه ليس كذلك.

٢.٢. توظيف فقه المصلحة في تبرير الاستعانة بغير المسلم، وقفة تعليقيّة

ثاني الأدلّة أنّ الاستعانة بالكافر على الكافر مما فيه مصلحة نوعيّة؛ إذ يوقع البأس بين

---

(١) فتوح البلدان ١: ١٦٨.

(٢) الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري ١: ٨٣ ـ ٨٤؛ وانظر: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: ٦٠ ـ ٧٥.

الكافرين أنفسهم ويشغلهم بأنفسهم عن المسلمين ويضعف من قوّتهم لصالح المسلمين، ويعين المسلمين على الكافر القويّ بكافرٍ مثله، وهذه المصالح النوعيّة العامة عادةً تكفي لتجويز هذه الاستعانة هنا. قال السرخسي: «في الاستعانة بهم زيادة كبت وغيظ لهم، والاستعانة بهم كالاستعانة بالكلاب عليهم»[1].

وهذا الوجه الصحيح، بيد أنّه غير مطّرد، فبعض أنواع الاستعانة قد تدفع لنفوذ سلطة الكافرين على بلاد المسلمين، وقد يشترطون للإعانة شروطاً يكون فيها الضرر على مصالح المسلمين، كما قد يكون في انتصار فريقٍ منهم على آخر ما يوجب قوّته على المسلمين أنفسهم وفي عصرنا الحاضر شواهد على الاستعانة بالكافر ـ من حيث المبدأ ـ تقوّي الكافر ولا تُضعفه.

٣.٢. قواعد الترخيص الأوّليّة

ثالث الأدلّة هنا هو الاستناد ـ حيث لا دليل على التحريم ـ إلى أصالة الجواز والبراءة أو أصل عدم الحكم تبعاً لما يراه المسلمون من مصلحة، فإذا لم يتعنون هذا الفعل بعنوان ثانوي محرّم جاز، بل قد يجب مع وجود مصالح لازمة، وفي ذلك يكون المرجع هو السلطة الشرعيّة التي تمثل جماعة المسلمين.

وهذا موقوفٌ على عدم الأخذ بالروايات الناهية، بالمقاربة التي أسلفناها.

وبملاحظة مجمل أدلّة نظريّتي: المنع والتجويز يتبيّن أنّ المواقف في أغلبها جاءت أفعالاً صامتة، لكنّ نصوص المنع أقوى في الدلالة ـ بعيداً عن الملاحظات السابقة ـ كما أنّ منها ما هو وارد في مصادر الحديث الأولى كصحيح مسلم، إلا أنّ مشكلتها عدم وجود دلالة فيها على الحكم التبليغي الإلهيّ حتى يستند إليها، وقلّة عددها يلغي حصول الوثوق بصدورها وهو المدار مع شبهة معارضتها للنصوص الأخرى.

والنتيجة التي نخرج بها إنّ النصوص الحديثيّة غير ناهضة بشكل موثوق لإثبات تحريم الاستعانة بغير المسلم في الحرب، بل مطلقاً، فالقضيّة يرجع فيها للحدود العامّة في الشريعة ومقاصدها، وللقواعد الشرعيّة والأخلاقيّة.

---

(١) المبسوط ١٠: ٢٣.

ثانياً: الاستعانة بغير المسلم ضدّ المسلم

لا شكّ في أنّ فرضيّة البحث هنا أن يكون المسلم بحيث يجوز قتاله كالباغي وأمثاله، فلو لم يجز قتاله لا معنى لجواز الاستعانة بالكافر عليه؛ لوضوح الحرمة حينئذٍ.

وقد انقسم الفقهاء في هذه المسألة إلى فريقين هما:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي يمنع بتاتاً هذه الاستعانة ضدّ المسلم كيفما كان حال المسلم، بل عليهم أن يقاتلوهم بأنفسهم. وقد نُسب هذا القول إلى جمهور أهل العلم، وإلى المالكيّة والشافعيّة والحنابلة والظاهريّة، وقد اعتُبرت المالكيةُ الأكثر تشدّداً هنا؛ لمنعها مطلقاً حتى عند الضرورة[1].

الفريق الثاني: وهو الفريق المرخّص بذلك. وقد نُسب الترخيص إلى الأحناف، والظاهر من عبارة السرخسي في المبسوط شيءٌ من التفصيل، حيث ذهب إلى جعل المعيار هو ظهور أهل الشرك وأهل العدل، فإذا كان أهل الشرك هم الظاهرون لم يجز الاستعانة بهم، على خلاف ما لو كان المسلمون من أهل العدل هم القوّة الظاهرة فإنّ استعانتهم بالكافر على الباغي لا حرج فيها، ومفاد عبارته أنّ الاستعانة تكون حينئذٍ بأهل الذمّة من غير المسلمين[2]. ولعلّ الفقه الإمامي يرى الجواز؛ لندرة ما رأينا من تعرّض لهذا الموضوع ممّن يفتي بالحرمة بنحو مطلق.

ونستعرض هنا أدلّة القول بالحرمة، ثمّ نبيّن القول بالجواز إن شاء الله.

١ـ نظريّة تحريم الاستعانة بغير المسلم على المسلم، الأدلّة والمناقشات

وأهمّ الأدلّة هنا هي:

الدليل الأوّل: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿..**وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**﴾ (النساء: ١٤١)، فقاعدة العلوّ ونفي السلطنة تمنع عن إشراك الكافر للغلبة على المسلم؛ لأنّ هذا يمكّن الكافرَ منه ويجعله عالياً عليه، وهو ممنوع بمقتضى هذه القاعدة[3].

---

(١) انظر: الاستعانة بغير المسلمين: ٢٧٢.

(٢) انظر: المبسوط ١٠: ١٣٣ ـ ١٣٤؛ والبحر الرائق ٥: ٢٤٠.

(٣) انظر: مغني المحتاج ٤: ١٢٨.

وقد كنّا بحثنا قاعدة العلوّ بالتفصيل في محلّه[١]، وقلنا بعدم ثبوتها بوصفها قاعدة عامّة، بل تختصّ بعلاقات الجماعات، وتعني الاستقلال الذي تناله الأمّة في علاقاتها العامّة بغير المسلمين بما هم أمّة. وانسجاماً مع تلك النتيجة لا يكون هذا الدليل تامّاً هنا؛ لأنّ المفروض أنّ الاستعانة بالكافر تقف في المحصّلة الأخيرة لصالح الأمّة الإسلاميّة والحاكم العادل، وهذا لا يحقّق عنوان السلطنة، فالنظرة الفرديّة أو التجزيئيّة ترى سلطنةً هنا إلا أنّ النظرة العامّة لجملة مصالح الأمّة لا ترى ذلك، إلا في بعض الحالات التي لا تتحقق فيها الشروط الآتية الذكر.

الدليل الثاني: الإجماع؛ حيث أطبقت المذاهب على التحريم تقريباً.

وهو واضح الضعف؛ ففضلاً عن عدم إحراز ذهاب الحنفيّة والإماميّة إلى التحريم هنا، لا شكّ في مدركيّة هذا الإجماع على تقدير تحقّقه.

الدليل الثالث: ليس المراد من قتال البغاة قتلهم وإبادتهم؛ بل إنّ المقصَد الشرعي وراء ذلك هو ردّهم إلى الطاعة[٢]، وهذا معناه أنّه لا حاجة إلى الكفّار في المقام كي يقتلوا المسلمين.

وهذا الكلام غير مفهوم؛ فإنّ الاستعانة بالكافر في الحرب لا تلازم الرخصة له في أن يقتل المسلم، بل قد تكون لأغراض دعم أو مراقبة أو تأمين حماية أو تمويه أو.. فلا تعني الاستعانةُ دوماً مفهومَ القتل المباشر. يُضاف إلى ذلك أنّ الغاية وإن كانت ردّ أهل البغي إلى الطاعة إلا أنّ الشريعة لم تمانع في قتل بعضهم بالحرب إذا كان في ذلك ما يؤدّي إلى انكسار شوكتهم وعودة باقيهم، بل لا تمانع الشريعة من قتلهم عندما تيأس من عودتهم إلى الطاعة، وإن لم يكن ذلك هو غرضها الأسمى، لكنّه يحول دون بغيهم واعتدائهم على المسلمين أو تمزيقهم لوحدتهم وما شابه ذلك، فهذا الوجه الاعتباري في غير محلّه.

الدليل الرابع: الاستناد إلى فحوى الأدلّة الدالّة على عدم جواز الاستعانة بالمشرك على المشرك، فإنّه إذا حرمت الاستعانة المذكورة حرُم ـ بطريقٍ أولى ـ أن يستعين المسلمون بالكافرين لقتال فئة من المسلمين أنفسهم، فإنّ الحرمة هنا لدم المسلم أوضح.

ويناقش بعدم ثبوت القاعدة التحتيّة التي بُني عليها هذا الاستدلال؛ حيث قلنا بأنّ الأدلّة

---

(١) راجع: قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٣٩١ ـ ٤٤٣.

(٢) انظر: مغني المحتاج ٤: ١٢٧.

على التحريم هناك إمّا ضعيفة الدلالة أو لا تكفي لحصول الوثوق بصدورها، وإلا فلو تمّ التحريم هناك فمن غير البعيد الالتزام بالأولويّة هنا.

الدليل الخامس: الارتكاز المتشرّعي الذي يستنكر بشدّة إشراك غير المسلم في قتال المسلم؛ إذ يعتبر المتشرّعة ذلك خيانةً للمسلمين وأمراً مستهجَناً عندهم، وبذلك يتحفّظ عن إجراء دليل البراءة هنا، ولا سيّما أنّه ليست لدينا في الحروب الإسلاميّة الأولى زمن النبي والخلافة الأولى من بعده مثل هذا النوع من طلب العون، فلو استعان عليّ عليه السلام بالروم على معاوية لاستهجن ذلك المتشرّعة واستنكروه عليه.

وهذا الوجه يعاني من مشكلة، وهو أنّنا لا نحرز أنّ المتشرّعة يرفضون هذا الأمر من منطلق ديني بحيث تلقّوه عن المعصوم، فلعلّ ذلك جاء من حميّتهم الدينيّة أو ما هو المألوف عادةً من استهجان الاستعانة بالعدوّ على الصديق الذي وقعت معه مشكلة.

يُضاف إلى ذلك، أنّنا لا نحرز أنّ المتشرّعة يرفضون مطلق الاستعانة، فلو عرضنا عليهم الاستعانة بأفراد أو بأهل الذمّة أو في حال ظهور المسلمين على الكافرين أو ما شابه ذلك، فلا شيء يؤكّد وجود ارتكاز بالمنع عندهم، وقد حصل في تاريخ الدول الإسلاميّة الكبرى أن استعان المسلمون بغيرهم.

وحصيلة الكلام هو عدم وجود دليل على تحريم الاستعانة بالكافر على المسلم من حيث العنوان الأوّلي.

٢. نظريّة تجويز الاستعانة بغير المسلم على المسلم، المنطلق والمبرّر

من الواضح أنّه بعد سقوط أدلّة تحريم الاستعانة بغير المسلم على المسلم، لا مناص من الرجوع إلى الأصول العمليّة والقواعد العامّة، وهي تقتضي الرخصة، فأصالة البراءة أو عدم جعل الحكم محكّمة في المقام، بلا حاجة إلى التخريجات الاعتباريّة التي يذكرها بعضُ الفقهاء.

إلا أنّ الكلام في المحدّدات والشروط التي تفرض نفسها هنا، فهل هذه الاستعانة متحرّرة من كلّ شرطٍ وقيد أو لا؟ هذا ما سوف نتحدّث عنه في الفقرة اللاحقة إن شاء الله.

ثالثاً: شروط الاستعانة بغير المسلم بين المقبول والمرفوض

عندما ندرس أطراف النتيجة التي توصّلنا إليها، نخرج بالشروط الآتية في الاستعانة بغير المسلم مطلقاً، الأعمّ من الاستعانة به في الحرب أو غيرها، وضدّ المسلم أو ضدّ غير المسلم. **وهذه الشروط هي:**

الشرط الأوّل: أن لا تؤدّي الاستعانة به إلى نفوذه واستعلائه على جماعة المسلمين، بحيث يغدو المسلمون تابعين له أو يتأثرون بدينه و..

الشرط الثاني: أن لا يكون في الاستعانة به إخلال بعقد أو اتفاق ملزِم سابق معه أو مع غيره، ويكون العقد غير قابل للفسخ أو الإلغاء من طرف المسلمين.

الشرط الثالث: أن تؤمَن خيانة غير المسلم بحيث لا يستغلّ هذا التعاون للطعن بالمسلمين، أو أن لا تكون خيانته مؤثّرة على المسلمين. وبعبارة أخرى أن لا يلحق منه ضرر على المسلمين يفوق في مفسدته حجم المصلحة الآتية من الاستعانة به.

هذه هي حصيلة الشروط التي يمكن إثباتها بالقواعد العامّة، لكنّ بعض الفقهاء ذكر شروطاً أخَر لا دليل يُثبت شرطيّتها بعنوانها، وأبرزها:

١ ـ أن يكون الكافر المستعان به حَسَن الرأي في المسلمين.

وهذا الشرط مرجعه إلى شرط الأمن منه بحيث لا يطعن المسلمين، فلا حاجة لإضافته. وأمّا لو قصد منه أن يكون هو نافعاً فهذا أمر عقلائي؛ إذا لا معنى للاستعانة به مع عدم حصول فائدة من وراء هذه الاستعانة.

٢ ـ أن يكون من أهل الذمّة.

وهذا الشرط لا دليل عليه؛ إذ الأدلّة هنا لا تميّز بين كافرٍ وآخر، فيمكن الاستعانة بالمحارب وبالمعاهد وغيرهما.

٣ ـ أن يكون من أهل الكتاب.

وقد سبق أن ذكرنا أنّ المدرك في هذا الشرط ورود النهي عن الاستعانة بالمشرك، وبعبارة أخرى: لعلّ مستندَهم في هذا الشرط الأخذُ بخصوص الأدلّة التي تفيد النهي عن الاستعانة

بالمشرك فيكون التحريم خاصاً بالمشرك دون غيره، فيتعيّن كون الاستعانة من غير المشركين وهم أهل الكتاب في العادة.

إلا أنّنا قلنا بأنّ إحدى روايات الباب طبّقت عنوان المشرك على اليهود، مضافاً إلى أنّه لم تثبت الروايات أساساً حتى نجعلها مستنداً للتفصيل.

٤ ـ أن يكون الكافر المستعان به على غير ديانة الكافر الذي يحاربه المسلمون.

ولعلّ المدرك في هذا الشرط هو إحراز الأمن منه؛ إذ لعلّه يندم على محاربته أهل ديانته فينقلب على المسلمين، وإذا كان هذا هو المدرك لم يقتصر الشرط على الدين، بل قد يطال الوحدة في العرق أو القوميّة أو الوطن أو العشيرة أو القبيلة أو اللغة أو غيرها بحسب الظروف والمتغيرات، فمرجع هذا الشرط في الحقيقة إلى الشرط الثالث من الشروط التي ذكرناها، وليس هو بالشرط المستقلّ بعنوانه.

٥ ـ أن تكون الاستعانة بالمال والعتاد دون الرجال قدر المكنة.

وهذا الشرط أيضاً غير واضح؛ فإنّه حيث كان المحكّم هو دليل الجواز، ولا تفصيل فيه بين أنواع الاستعانة، لم يكن لهذا الشرط مدرك سوى الاحتياط أو اعتبار الاستعانة من حالات الضرورة التي يقتصر فيها على القدر المتيقّن الأقلّ ضرراً، وإلا لم يكن لهذا الشرط من معنى.

٦ ـ أن تكون هناك حاجة للمسلمين في هذه الاستعانة، وإلا فلو لم تكن لم تجز، ولا سيّما في الاستعانة بغير المسلم على المسلم. وقد عبّر بعض الفقهاء بالضرورة هنا بدل التعبير بالحاجة.

ولعلّ المدرك في هذا الشرط إمّا الاحتياط؛ لوجود شبهة تحريم، أو القول بالتحريم في الأصل خرجنا عنه بموارد الضرورة وأمثالها.

ومع ذلك لا وجه لهذا الشرط؛ إذ لا يجب الاحتياط عند وجود شبهة تحريم كما تقرّر في علم الأصول، ولسنا ممن يقول بالحرمة هنا حتى لا نخرج عنها إلا عند الضرورة، وإن كانت هذه النتيجة بناءً على القول بالحرمة صحيحةً، بل الذي وجدناه هو إطلاق دليل الرخصة بحيث لا يميّز بين حالةٍ وأخرى، فقد يجد المسلمون مصلحة في إشراك الكافرين في الحرب دون أن يكون هناك مسيس حاجة، بل لتوطيد العلاقة بين البلدين بما يرجع بعد ذلك إلى فوائد اقتصاديّة

وغيرها، وهكذا، فشرط الحاجة أو الضرورة غيرُ صحيح.

٧ ـ أن يكون المستعان بهم أفراداً لا دولاً أو كيانات مستقلّة.

ولعلّ المنطلق في هذا الشرط هو الجمع بين الأدلّة المتقدّمة، فنصوص التحريم ظاهرة في إطلاق عدم الاستعانة، فيما نصوص الجواز تدلّ على الترخيص لأفراد مثل قُزمان أو صفوان بن أميّة أو غيرهما، فيجمع بين الطرفين بذلك. أو يكون المدرك قدرة السيطرة على الأفراد والأمن منهم على خلاف الدول والكيانات المستقلّة.

ولكنّ هذا الشرط أيضاً غير واضح، فإنّه إذا كان المدرك هو الأمر الثاني رجع هذا الشرط إلى الشروط المتقدّمة الكليّة التي ذكرناها، **وأمّا إذا كان الجمع بين أدلّة الباب فيناقش:**

أوّلاً: بعدم ثبوت هذه الأدلّة إما دلالةً وسنداً أو سنداً، فلا معنى لتكلّف الجمع والتوفيق بينها ثمّ بناء النتيجة على هذا الجمع.

ثانياً: حتى لو ثبتت، يصعب فيها هذا الجمع؛ لأنّ بعض الأدلّة المحرّمة واردٌ في الأفراد أيضاً، مثل رواية عائشة في الرجل الذي لحق بالنبيّ وهو متّجهٌ قِبَل بدر، وكذلك بعض الروايات المرخّصة ظاهرةٌ أو شبه ظاهرة في الجماعة، مثل ما جاء في استعانته صلى الله عليه وآله بناسٍ من اليهود، وهكذا.

والنتيجة: **إنّ الشروط الثلاثة التي قلناها هي شروط عامّة وكليّة تقتضيها القواعد والمقاصد، ولا يوجد شرطٌ آخر غيرها مأخوذ بعنوانه هنا.**

رابعاً: اللجوء السياسي والاحتماء بغير المسلم

يحصل أن تواجه بعض الحركات الإسلاميّة وغير الإسلاميّة اضطهاداً شديداً من دولها المسلمة، وتتعرّض شخصيّاتها للقمع الشديد والملاحقة، فيفرّ أنصارُها إلى خارج البلاد ويشكّلون قيادةً في المنفى أو قد تصل إلى "حكومة منفى"، وكثيراً ما يكون ذلك ـ أعني مكان تواجدهم خارج أوطانهم ـ في البلدان غير المسلمة، فيديرون الصراع مع حكوماتهم من خلال الاحتماء بتلك الدول غير المسلمة، واللجوء السياسي إليها، وتؤمّن لهم قوانينُ تلك الدول حمايةً وغطاء لنشاطاتهم، فهل هذا اللجوء السياسي أو الاحتماء السياسي بهذه الدول نوعٌ من الاستعانة

بغير المسلم على المسلم أو أنّ هذه القضيّة لها شكلها الآخر؟

أمّا عند من يقول بجواز الاستعانة بغير المسلم على المسلم وغير المسلم بشروطٍ تقدّمت ـ كما هو الصحيح ـ فلا إشكال في جواز هذا الفعل عنده من جانب الأحزاب السياسيّة والشخصيّات القياديّة ونحوها؛ لأنّه نوعٌ بسيط من الاستعانة بغير المسلم، فيجوز قاعدةً بشروطه.

الشواهد التاريخيّة على تبرير اللجوء السياسي، عرض وتأمّل

إنّما الكلام في الجواز وعدمه على رأي من يرى تحريم الاستعانة. والذي يمكن أن يكون ـ على هذا الرأي ـ مدركاً للحرمة هو ما كان مدركاً لقاعدة حرمة الاستعانة نفسه، إلا أنّه مع ذلك يمكن القول بالجواز في هذه المسألة؛ وذلك لمجموعة أحداث ووقائع عديدة طبعت حركة المسلمين في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله دون نكيرٍ أو جدل بينهم في ذلك، وأبرزها:

١ ـ احتماء رسول الله صلى الله عليه وآله بعمّه أبي طالب وقد كان غير مسلم، وقد حصل هذا الاحتماء لمدّة طويلة في مكّة، فيكون الاحتماء جائزاً تبعاً لدلالة الرخصة في فعل النبيّ[1].

وهذا الوجه مرفوضٌ على مشهور المذهب الإمامي القائل بإسلام أبي طالب.

٢ ـ لجوء رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أهل الطائف طالباً الإيواء والنصرة، إلا أنّه لم يوفّق. وأهل الطائف لم يكونوا مسلمين.

٣ ـ عودة رسول الله صلى الله عليه وآله إلى مكّة بعد الطائف وطلبه من مُطْعِم بن عَدي[2]، وهو من المشركين، أن يدخل في جواره، فقَبِلَ الرجل ودخل الرسول مكّة طبقاً لذلك.

٤ ـ هجرة المسلمين إلى الحبشة عدّة مرات، مع كون حكمها على النصرانيّة، بل قد حثّهم الرسول صلى الله عليه وآله على ذلك دون إشارة إلى أنّ هناك حالة اضطرار أو ضرورة.

٥ ـ ما جاء في الرواية عن عائشة في خروج أبي بكر إلى الحبشة ولما بلغ منطقة بَرْك الغِماد[3]

(١) انظر: الاستعانة بغير المسلمين: ٢٤١.

(٢) هو مطعِم بن عدي بن نوفل من قريش والد الصحابي جبير بن مطعم. توفّي بعد الهجرة وقبل معركة بدر في مكّة، وهو محترم كثيراً بين المسلمين لجواره رسول الله وكذلك لمشاركته في نقض صحيفة المقاطعة ضدّ بني هاشم والتي علّقت على الكعبة. وفي بعض المرويّات التاريخيّة أنّ حسان بن ثابت رثاه شعراً.

(٣) برك الغماد بفتح الباء، وقيل: بكسرها، وكذلك بكسر الغين، وهو موضع في أقصى اليمن. وقيل: هو موضع يبعد عن مكّة ثلاث ليال باتجاه البحر. ويُستخدم تعبيراً عن البعد الشديد فيقال مثلاً: لو سرت بنا إلى برك

لقيه ابن الدَّغِنَة ـ وهو سيّد القارة، القبيلة المشهورة التي يضرب بها المثل في قوّة الرمي، والذين هم أولاد محلم بن غالب، غير قبيلة عضل ـ فلما عرف أعاده إلى قريش تحت حمايته وأنذرهم التعرّض له[١].

فهذه الشواهد وغيرها تدلّ على أنّ سيرتهم كانت قائمة على اللجوء إلى غير المسلم والاحتماء به، دون حرج ولا استنكار ولا جدل. وتكرّرُ هذا الحدث بشكل واسع في حياة المسلمين، بل على مستوى الأمّة المؤمنة، مع عدم وجود إشارة عكسيّة من الرسولﷺ يكون شاهداً على مفروغيّة الجواز في المقام.

إلا أنّ هذه الشواهد برمّتها تصلح ـ لو صلحت ـ استدلالاً للاحتماء بالكافر من الكافر، لكن قد يكون أمرها مشكلاً فيما هي الحالة السائدة اليوم من الاحتماء بغير المسلم في مقابل المسلم، وخاصّة أنّ احتماء النبيّ والأصحاب في تلك القصص كان مع عدم وجود بلد إسلامي أساساً في تلك الفترة، فالجغرافيا الإسلاميّة كانت معدومة قبل الهجرة، ولا سيّما على دليل قاعدة العلوّ ونفي السلطنة حيث لا مخرج عنها بعد أن يكون للكافر سلطنة على هؤلاء المسلمين وربما على دولهم بهم.

لكنّ الإنصاف أنّ هذا المورد خارج عن الاستعانة؛ لأنّك لا تستعين هنا بغير المسلم على المسلم، وإنّما تطلب من غير المسلم الحماية لنفسك فقط من المسلم والعيش بأمان في دياره، ففي صدق عنوان الاستعانة الذي تشمله نصوص تحريم الاستعانة ومثل قاعدة نفي السلطنة إشكالٌ. نعم لو قلنا بحرمة الاستعانة بغير المسلم مطلقاً ولو لم تكن هذه الاستعانة ضدّ أحدٍ إطلاقاً، صحّ ذلك، وبهذا أيضاً يتمّ الجمع بين وقائع الاحتماء النبويّ وأمثاله وما دلّ على حرمة الاستعانة بغير المسلم ضدّ غير المسلم، فانتبه.

شروط شرعيّة اللجوء السياسي و..

فالحقّ جواز الاحتماء واللجوء السياسي للجماعات والأفراد إلى الدول غير المسلمة، بهدف

الغماد فنحن معك.

(١) صحيح البخاري ٣: ٥٨ ـ ٥٩، و٤: ٢٥٤؛ ومسند أحمد ٦: ١٩٨؛ وانظر: الاستعانة بغير المسلمين: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

التموضع لإعادة مواجهة فريق مسلم أو غير مسلم تجوز مواجهته سلفاً حسب الفرض، غير أنّ هذا اللجوء مشروط بقيود عامّة:

١ ـ أن لا يفضي إلى ارتكاب معصية أخرى كالانحراف عن الدين وما شابه ذلك.

٢ ـ أن لا يكون في المسلمين من يمكنه أن يحميه ويلتجئ إليه[1].

لكنّ هذا الشرط غير واضح بعدما ثبت الجواز. نعم قد يكون أفضلَ بحسب طبيعة الأشياء، لكنّه لا دليل على الإلزام به، وإنّما هو استنساب شخصيّ لا غير. ولعلّ مستند القائلين بهذا الشرط هو أنّ دليل جواز الاحتماء عندهم هو خصوص وقائع العصر النبوي التي أشرنا لبعضها آنفاً، وهي منحصرة بحال عدم وجود بلد إسلامي يمكن اللجوء إليه، لكنّ هذا الدليل كما ترى.

٣ ـ أن لا يؤدّي ذلك إلى هيمنة غير المسلم على الفريقين المسلمَين المتخاصمين، فيحرّك بالأوّل ـ مثلاً ـ ليضغط به على الثاني وهكذا؛ عملاً بقاعدة العلوّ ونفي السلطنة.

كما يلزم المسلم من جهة أخرى تطبيق العقد الذي جرى بينه وبين غير المسلم والالتزام بقوانين ذلك البلد المفروض جوازها مسبقاً.

خامساً: الاستعانة بالمرتدّين والمنافقين وأهل البدع و..

وختاماً لهذا البحث لا بأس بالإشارة إلى مسألة الاستعانة بمثل المرتدّين، فنقول:

١ ـ **أمّا المنافقون**، فلا شكّ في جواز التعاون والاستعانة بهم ما لم يلزم محذور آخر، سواء كانوا أفراداً أم جماعات؛ لأنّ قانون التعامل معهم يقوم على الظاهر، وهذه هي سنّة رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين في حياتهم متواصلة، وهي سيرة المتشرّعة في الصدر الأوّل أيضاً، وهو ما تقتضيه القواعد العامّة في باب الإسلام.

٢ ـ **وأمّا المرتدّون**، فقد قيل: إنّه لا تجوز الاستعانة بهم مطلقاً، وإنّما الواجب على الدولة الإسلاميّة استتابتهم وقتلهم[2]، بحسب أنواع الارتداد. ولا فرق في ذلك بين أن يكونوا أفراداً أو جماعات.

---

(١) انظر: الاستعانة بغير المسلمين: ٢٤٢.

(٢) انظر: الاستعانة بغير المسلمين: ٢٥٦، الهامش: ١.

إلا أنّ الصحيح جواز الاستعانة بهم تبعاً لجواز الاستعانة بغير المسلم كما قلنا؛ وذلك أنّه لا علاقة لنا بموضوع استتابتهم وقتلهم هنا، إذ قد يعجز الحاكم الشرعي عن قتلهم فيسقط هذا التكليف مؤقتاً أو قد تدعو المصلحة القائمة على قانون التزاحم إلى تجميد هذا الحكم في فترةٍ ما، وإذا حصل ذلك فأيّ مانع من الاستعانة؟ ولماذا نجعل حالهم أشدّ من حال سائر الكفّار؟ هذا بناء على القول بوجوب قتل المرتدّ.

٣ ـ وأمّا أهل البدع والأهواء، كما يسمّيهم الفقهاء، فقد حصل انقسامٌ في الرأي حول الاستعانة بهم في الجهاد:

أ ـ فذهب فريقٌ إلى الجواز، وهو الذي يظهر من الأحناف.

ب ـ فيما ذهب فريق آخر إلى المنع، وهو قول الحنابلة.

قال البهوتي (١٠٥١هـ): «ويحرم أن يستعين مسلم بأهل الأهواء كالرافضة في شيء من أمور المسلمين، من غزو وعمالة وكتابة وغير ذلك؛ لأنه أعظم ضرراً..»[١].

ج ـ أن يقال بالتفصيل، فإذا كان المبتدعة فرداً أو أفراداً قليلين فلا بأس بالاستعانة بهم؛ لعدم تركهم تأثيراً واضحاً على جيش المسلمين، وأمّا إذا كانوا أئمّةً في البدعة فإنّه لا بدّ من التحذّر منهم؛ لأنّهم قادرون على الدعوة إلى عقيدتهم وإفساد المسلمين، إلا عند الحاجة الماسّة، كما أنّه يفصّل بين أنواع البدعة، فإن ألحقت صاحبَها بالارتداد حرُمت الاستعانة مطلقاً، وإن لم تكن البدعة كفراً مع استتار صاحبها بها جازت الاستعانة. **وهذه هي وجهة نظر الدكتور عبد الله الطريقي**[٢]. **ومن الواضح أنّها مبنيّة على رؤية مقصديّة وفقه المصلحة.**

والصحيح أنّه تجوز الاستعانة بأهل البدع مطلقاً إلا مع إحراز طروّ عنوان ثانوي في هذا المورد أو ذاك فينطبق قانون التزاحم وأمثاله؛ لأنّ هذه البدعة سواء ألحقت بالارتداد أم لا، يجوز الاستعانة بصاحبها تبعاً لما قلناه من عدم وجود دليل على تحريم الاستعانة بالمرتدّ، وقد كنّا ذكرنا في أبحاثٍ سابقة عدم قيام دليل على لزوم قتل أهل البدعة غير الارتداد.

---

(١) كشاف القناع ٣: ٧١.

(٢) انظر له: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

المحور الثالث عشر
الاستسلام للعدوّ أو القتل

تمهيد

ثمّة بحث مختصر لكنّه مهمّ ولا بأس بطرحه، وحاصله أنّه لو هُزم المسلمون أو بعضهم بحيث دار أمر الفرد المقاتل المسلم بين أن يستسلم للفرقة التي تحاصره أو يستمرّ حتى الموت، أو دار أمر فرقة عسكريّة من فرق جيش المسلمين بين الأمرين أو دار أمر الجيش كلّه، بحيث أحرزوا أنّهم لو استمرّوا في القتال لقُتلوا بأجمعهم أو غالبهم، ولو استسلموا نجوا ولم يقتلوا ولو باحتمالٍ قويّ، فهل هناك خيار محدّد شرعاً هنا أو لا؟

١ ـ مواقف فقهيّة (منح حقّ الخيار للمقاتلين أو..)

ذهب غير واحدٍ من الفقهاء إلى أنّ المقاتل أو المقاتلين بالخيار بين الأمرين، والأمر يرجع إليه أو إليهم؛ فإن استمرّ في القتال وقُتِل كان شهيداً، وإن استسلم كان له ذلك؛ حفظاً لحياته أو لمن معه أيضاً. بل ذهب بعض فقهاء أهل السنّة إلى أنّ المسلم إذا كان امرأةً وعلمت أنّها ستتعرّض فوراً ـ إذا استسلمت ـ للفاحشة بها، حرم عليها الاستسلام ولزمها القتال وإن ماتت؛ لعدم تجويز الشرع للفاحشة ولو عند خوف القتل[1].

قال النووي: «لو علمت المرأة أنّها لو استسلمت امتدّت الأيدي إليها، لزمها الدفع وإن كانت

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مغني المحتاج ٤: ٢١٩؛ وفتح المعين ٤: ٢٢٥؛ ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٨: ٥٩. وكلامهم هذا ـ في المرأة ـ على خلاف القاعدة؛ لأنّ القاعدة تقتضي سقوط التكاليف عند أنواع الحرج والضرر والضرورات وأمثال ذلك، وهذا منها، ما لم يقم دليلٌ خاصّ.

تقتل؛ لأنّ من أكره على الزنى لا تحلّ له المطاوعة لدفع القتل، فإن كانت لا تُقصد بالفاحشة في الحال وإنما يظنّ ذلك بعد السبي، فيحتمل أن يجوز لها الاستسلام في الحال، ثمّ تدفع حينئذ..»[١].

ونجد ابن قدامة في المغني يفضّل الاستمرار في القتال حتى الموت، فيراه الراجح، وإن أجاز الاستسلام[٢]. **فيما قد يُفهم من العلامة الحلّي ـ في حديثٍ آخر له ـ العكس،** حيث قال: «ولو لم يتمكّن أهل البلد من التأهّب والتجمّع، فمن وقف عليه كافر أو كفّار وعلم أن يقتل، وجب عليه المدافعة عن نفسه بقدر ما يمكنه، سواء الذكر والأنثى، والحرّ والعبد، السليم والأعمى والأعرج، ولو لم يعلم القتل بل جوّز السلامة وأن يؤسر إن استسلم وإن امتنع قتل، وجب عليه الاستسلام، فإنّ الأسر يحتمل معه الخلاص»[٣]. وقد تابع الحلّيُّ في هذا المقطع النوويَّ الذي رجّح الاستسلام ولم يوجبه.

وبعض كلماتهم ليست في مطلق الحرب بل تتركّز على حالة هجوم العدوّ فجأةً على مدينة أو ما شابه ذلك، لكنّ روح الفكرة وتعليلاتها سارية على الأرجح.

٢. حادثة أصحاب الرجيع ودلالاتها، مراجعات نقديّة

والمدرك لهذا التخيير الذي طرحه الفقهاء هنا هو حادثة أصحاب الرجيع؛ وهي القصّة المتداولة في غير مصدرٍ من مصادر الحديث والسيرة، إذ جاء فيها أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعث عشرةً عيناً، وأمّر عليهم عاصم بن ثابت، فنفروا لهم (هذيل) بقريب من مائة رجلٍ رامٍ، فلمّا أحسّ بهم عاصم لجؤوا إلى قَرددٍ[٤]، فقالوا لهم: انزلوا، فأعطوا بأيديكم، ولكم العهد والميثاق أن لا نقتل منكم أحداً. فقال عاصم: أمّا أنا فلا أنزل في ذمّة كافر، فرموهم بالنبل، فقتلوا عاصماً في سبعة نفر، ونزل إليهم ثلاثة نفر على العهد والميثاق، منهم: خُبيب (بن عدي)، وزيد بن الدَّثِنَّة ورجل آخر، فلما استمكنوا منهم أطلقوا أوتار قِسِيِّهم[٥]، فربطوهم بها، فقال الرجل الثالث: هذا أوّل

---

(١) روضة الطالبين ٧: ٤١٧؛ وانظر: فتح الوهاب ٢: ٢٩٨؛ والإقناع ٢: ٢١٢.

(٢) المغني ١٠: ٥٥٣.

(٣) تذكرة الفقهاء ٩: ١٧.

(٤) هي الأرض المرتفعة، وقيل: المستوية. راجع: فتح الباري ٧: ٢٩٢.

(٥) القِسِيّ جمع قوس. ويجمع القوس أيضاً على أقواس.

الغدر، والله لا أصحبكم، إنّ لي بهؤلاء لأسوة فجرّوه، فأبى أن يصحبهم، فقتلوه، فلبث خبيب أسيراً حتى أجمعوا قتله..»[١].

ويُستنتج من قصّة أصحاب الرجيع ـ وسمّيت بهذا الاسم لأنّ ذلك حصل عند بئرٍ يقال لها: الرجيع ـ أنّ بعض الصحابة اختار الاستسلام وبعضهم الآخر اختار الممانعة، ففاز الثاني بالشهادة فوراً، فيما قتل الآخرون ـ بحسب بعض الروايات ـ فيما بعد، **والشاهد في هذه القصّة سكوت رسول الله صلى الله عليه وآله عن فعل الطرفين معاً**، فلا هو بالذي ذمّ فعل خبيب ولا أصحابه؛ فيكون ذلك دليل الرخصة في الاستسلام أو مواصلة القتال حتى الموت[٢].

إلا أنّ الاستدلال بقصّة أصحاب الرجيع يواجه مشاكل:

أوّلاً: لم نعرف كيف عرف المسلمون ما حصل مع أصحابهم العشرة مع أنّهم استشهدوا جميعاً على بعض الروايات؟! ومن ثمّ لم يتحدّد متى عرفوا وكيف هي الطريقة؟ مما يثير تساؤلاً حول الموضوع، ولا سيّما أنّ الرواية في مهمّ طرقها مرويّة عن أبي هريرة الذي نتوقّف في رواياته التي ينفرد بها.

ثانياً: إنّ دلالة الرواية أخصّ من المدّعى هنا؛ لأنّ الذي قاتل ومانع يبدو من كلامه أنّه فهم من إطلاق السهام إرادة الغدر، والمفروض أنّ الغدر نكث بالوعد الذي لهم، وهذا الوعد ـ كما يظهر من القصّة نفسها ـ كان أن لا يُقتلوا، ففَهم من الربط إرادة القتل فقاتل كي لا يُقتل، وهذا مختلف عن فرضنا الذي هو العلم أو الاحتمال الكبير في أن لا يُقتل بل يذهب أسيراً، فالرجل الذي قاتل ظنّ أنّهم يريدون قتلهم فيما الذين لم يقاتلوا ظنّوا أنهم لن يقتلوهم، وأين هذا مما نحن فيه؟!

ثالثاً: إنّ سكوت النبيّ صلى الله عليه وآله عن الأمر في حادثةٍ واحدة ـ على تقدير وصول الخبر إليه بطريق سليم ـ قد لا يدلّ على الموقف الشرعي؛ إذ مع استشهادهم جميعاً، قد لا يكون من المناسب ـ

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: صحيح البخاري ٤: ٢٩، و٥: ١٢، ٤٠ ـ ٤١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٢١٥؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٢٩٤، ٣١٠؛ وسنن أبي داود ١: ٦٠٠؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ١٤٥؛ وفتح الباري ٧: ٢٩٢؛ وأسد الغابة ٢: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) انظر: المغني ١٠: ٥٥٣؛ والجهاد والقتال ٣: ١٥٧٣ ـ ١٥٧٨.

بحساب المصالح والمفاسد في المواقف الصادرة عن قائد المسلمين ـ إدانة هذا الفريق منهم أو ذاك، وهذا ما نجده في حياتنا بشكلٍ تلقائي، ومعه فالسكوت لا يحرَز معه في مثل هذا الظرف الرضا بفعل الطرفين. ولعلّ النبيّ فضّل أن يبيّن لاحقاً عمومات في أحكام ترجع لهذا الموضوع ـ ولم يصل إلينا بيانه ـ دون أن يشير إليهم لحظة الواقعة.

٣ـ نصوص النهي عن إيقاع النفس في الأسر لغير جراحةٍ مثْقِلَة، عرض وتقويم

ثمّة روايات تنهى عن إيقاع النفس في الأسر لغير جراحةٍ مثقِلة، وهي:

أ ـ خبر مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لما بعث رسول الله صلى الله عليه وآله ببراءة مع عليّ بعث معه أناساً. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: من استأسر من غير جراحة مُثْقِلَة فليس منّا»[١].

وفي نقل الجعفريّات جاء عن عليّ أنّه قال: «لما بعث رسول الله صلى الله عليه وآله بالراية معي، بعث معي ناساً، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: من استأسر من غير جراحة مثقِلة فليس منّا»[٢].

وقوله: استأسر، بمعنى صار أسيراً، كاستحجر بمعنى صار حجراً، على ما شرحه الفيض الكاشاني[٣].

وهذا الخبر ضعيف السند بغير واحدٍ، مثل محمّد بن الحسن بن شمّون المضعّف عند علماء الرجال، كما أنّ الجعفريات لم يثبت.

ب ـ خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، قال: «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله بالراية وبعث معها ناساً، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: من استأسر من غير جراحة مثقِلة فليس منّي»[٤].

وهذا الخبر ضعيفٌ ـ على الأقلّ ـ بعدم ثبوت وثاقة النوفلي على التحقيق.

ج ـ خبر دعائم الإسلام، عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «حرّض رسول الله صلى الله عليه وآله يوم حُنين، فقال: من

---

(١) الكافي ٥: ٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٨، ح١.

(٢) مستدرك الوسائل ١١: ٧٠.

(٣) انظر: الوافي ١٥: ١٢٢؛ وراجع: مرآة العقول ١٨: ٣٦٢ـ٣٦٣.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٨، ح٣.

استؤسر من غير جراحةٍ مثخنة فليس منّا»[١].

والخبر ضعيف بالإرسال التامّ.

د ـ خبر السكوني الآخر، عن أبي عبد الله، أنّ أمير المؤمنين قال: «من استأسر من غير جراحة مثقِلة فلا يُفدى من بيت المال ولكن يُفدى من ماله إن أحبّ أهله»[٢].

وجاء مضمون هذا الخبر في الجعفريّات بالسند إلى عليّ بن الحسين، عن أبيه: أنّ عليّاً كان يقول: «من استأسر من غير أن يُغلَب، فلا يُفدى من بيت مال المسلمين، ولكن يُفدى من ماله إن أحبّ أهلُه»[٣].

والرواية يُفهم منها أنّ الذي يستسلم للأسر لا يفدى من بيت المال، وهو تعبيرٌ يتضمّن رفض استسلامه للأسر، فلو كان استسلامه معقولاً ومبرّراً فلا معنى لكون حكم الفداء فيه بهذه الطريقة.

لكنّ الخبرين ضعيفا السند كما يُعلم مما علّقنا به على ما سبقهما، فلا نعيد.

وبهذا لا يسلم شيء من هذه الروايات ـ على قلّتها ـ من حيث الإسناد، فلا يُعتمد عليها هنا لإثبات تحريم الاستسلام مطلقاً ما لم يكن لجراحة، فضلاً عن أنّ بعضها استخدم تعبير «يغلب»، وهو ما يشير إلى أنّه لم تعد لديه قدرة المواجهة، فإمّا أن يستسلم أو يموت.

بل إنّني لا أستبعد أن تكون هذه التعابير صدرت من رسول الله ويراد منها في الفهم العربي التحريض لا غير، في مقابل الخوف والجبن، فلا يُفهم منها حكم شرعي مستقلّ. وربما يساعد على ذلك تعبير «ليس منّي» و «ليس منّا»، الواردين كثيراً في موارد غير إلزاميّة، وكذا تعبير التحريض الذي ورد في خبر دعائم الإسلام، والله العالم.

٤. الموقف الراجح في معالجة الموضوع

وعليه، فالصحيح في معالجة هذا الموضوع أن يُقال:

---

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٧٠.

(٢) الكافي ٥: ٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٨، ح٢.

(٣) مستدرك الوسائل ١١: ٧٠.

١ ـ أمّا على مستوى الجماعات أو جيش المسلمين برمّته، فيُرهن البحث بمسألة شرط المكنة في الجهاد، والتي بحثناها سابقاً بشكل مفصّل، وقلنا فيها: إنّه مع إحراز عدم النصر لا يجب الجهاد، بل هو مشكلٌ، إلا مع حكم الحاكم المنطلق من عناوين ثانويّة، ومعه فالمتعيّن هو الاستسلام، إلا إذا لزم منه محذورٌ على المستوى الثانوي.

٢ ـ وأمّا على مستوى الأفراد ومن يلحق بهم، فقد قلنا هناك بأنّ شرط المكنة منصرف عن الأفراد؛ فيشملهم حكم الجهاد حتى الموت، ما لم يطرأ عنوان ثانوي أو يُصدر الحاكم مسبقاً تجويزاً بالاستسلام لمصالح وقتيّة، فيجوز. إلا إذا كانت مواصلة القتال في موضعٍ ما أمراً غير عقلائيّ؛ الأمر الذي يشكّل بعنوانه العام قرينةً لبيّة متصلة بدليل الجهاد نفسه، فتُسقطه حتى في مورد الأفراد، حيث لا عقلائيّة في الاستمرار في الممانعة، ولا أقلّ من الشكّ الموجب للإجمال المنتجِ لتقييد دائرة مفاد الدليل بالقدر المتيقّن.

المحور الرابع عشر
سقوط المحرّمات في الحرب
(انتهاك أعراض غير المسلمين)

تمهيد في مبرّرات طرح الموضوع وتاريخه

المقصود بهذا البحث أن يعمد المقاتلون المسلمون حال الحرب إلى فعل الفاحشة مع نساء الكفار والأعداء كأنهنّ زوجات، قبل أن يحصل الاسترقاق الذي يُدخلهنّ في ملكيّة المسلمين، والذي سيأتي بحثه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

والسبب في طرح هذا الموضوع أمران:

الأوّل: ما نسبه جلال الدين السيوطي لأبي حنيفة، من أنّه استدلّ بآيةٍ قرآنيّة ـ ستأتي ـ على جواز الزنا بنساء أهل الحرب في دار الحرب، دون أن يعلّق السيوطي ـ ولا حتى الألوسي الذي نقل القضيّة أيضاً ـ بشيء على هذا الكلام[1].

ولا ندّعي صحّة هذه النسبة لأبي حنيفة فقد نُسبت له أشياء كثيرة من الصعب التأكّد من صحّة نسبتها إليه، وبخاصّة مع عدم ذهاب أحد من فقهاء مذهبه لذلك هنا، وكثيراً ما حصل خطأ في الفهم فدمجت مسائل ببعضها، فظُنّ أنّه يقول بشيء؛ لأنّه يقول بشيء آخر له صلة بالشيء الأوّل.

الثاني: ما ذكره بعض المعاصرين، من حصول هذه الحالات بين بعض المقاتلين اليوم، والظاهر أنّه يقصد وقوع ذلك في وسط بعض الجماعات الإسلاميّة الجهاديّة السنيّة، دون أن يحدّد

---

(١) انظر: الأكليل في استنباط التنزيل: ١٢٣؛ وروح المعاني ١١: ٤٧.

المسألة[١].

أدلّة القول بسقوط المحرّمات في الحرب (انتهاك الأعراض..)، قراءة نقديّة

إنّ عمومات تحريم الزنا تشمل ـ من حيث المبدأ ـ هذا المورد، تماماً كعمومات ومطلقات سائر الأحكام الشرعيّة، كما هو واضح، فلا بدّ من البحث عن دليل يحكم على هذه العمومات والمطلقات القرآنيّة والحديثيّة، وهذا الدليل هو:

١ ـ ما قيل: إنّه استند إليه أبو حنيفة[٢] ـ: وهو قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (التوبة: ١٢٠).

وكيفيّة الاستدلال بالآية أنّ إطلاق النيل من العدوّ يشمل النيل من عِرضه، فإنّ هذا من النيل منهم، وحيث جاءت الآية بصيغة النفي الملحوق بالنكرة كانت مفيدةً للتعميم، ومعنى ذلك أنّها قد تشكّل دليلاً على تأسيس مبدأ ثانوي خاصّ بالحرب، وهو سقوط المحرّمات القائمة في حال السلم إلا ما خرج بالدليل، فيجوز انتهاك الأعراض حينئذٍ، بل المفترض حسب رأي المستدلّ بالآية أن يكون ذلك مرغوباً إليه ومدوّناً من الأعمال الصالحة عند الله تعالى.

كما قد يُستند إلى المقطع السابق ـ وهو الوطء ـ حيث يؤخذ بإطلاقه ليشمل وطء نساء الكفار الذي يوجب إغاظتهم والتنكيل بهم.

ومقتضى هذا الدليل جواز غير الزنا أيضاً كاللواط وغيره. ولا أدري هل يلتزم أبو حنيفة ـ لو صحّت النسبة له ـ بذلك أو لا؟!

إلا أنّ هذا الاستدلال ضعيف؛ وذلك أنّ الآية واقعة في سياق الحرب، والمنصرف منها ما كان حلالاً في نفسه، دون ما يشمل الحلال والحرام، كما بيّنّا قاعدته في مباحث فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣]. كما أنّ الآية ليست بصدد بيان الجواز حتى يؤخذ بالشمول فيها،

(١) انظر: الجهاد والقتال ٢: ١٤١٣.

(٢) انظر: روح المعاني ١١: ٤٧.

(٣) راجع: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

وإنّما هي بصدد بيان الثواب، فلا تكون في مقام البيان من ناحية دائرة الرخص في الحرب حتى ينعقد لها هذا الشمول، بمعنى أنّها حيث لم تكن في مقام البيان من حيث ما يجاهَد به وكيفيّة الجهاد وضوابطه، فلا ينعقد لها إطلاق من هذه الناحية. وكلمات المفسّرين مؤيّدٌ لنا، حيث لم يفهم أحدٌ من هذه الآية التعميم لما كان محرّماً بالعنوان الأوّلي في نفسه، فالأخذ بالشمول هنا مشكل.

قد تقول: النسبة بين أدلّة تحريم الزنا وأمثاله وبين هذا الدليل هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وفي هذه الحال المرجع هو التساقط، فيسقط دليل حرمة الزنا في هذا المورد كما تسقط دلالة الآية أيضاً، ومعه يرجع إلى أصل البراءة هنا، وهو تعبيرٌ آخر عن الفتوى المنسوبة إلى أبي حنيفة.

لكنّ هذا الكلام إنّما يكون له محلّ بعد افتراض انعقاد إطلاق أو شمول في الآية، ونحن ندّعي الانصراف عنه أو عدم كونها في مقام البيان ناحيته، فلا إطلاق من الأوّل. ولم يُنقل في تاريخ حروب النبيّ صلى الله عليه وآله وقوع مثل هذا الأمر أو غيره من المحرّمات، ولو كان هناك ما هو من هذا القبيل لتناوله المسلمون بالحديث، ولاستنكره أهل الجزيرة العربيّة أو تحدّثوا فيه، وهكذا.

هذا، ويظهر من النسبة هنا أنّها لأبي حنيفة شخصيّاً، دون مذهبه، ويجب عدم الوقوع في خطأ تصوّر أنّ المراد هنا هو موضوع إجراء الحدّ في دار الحرب وعدمه، مما وقع فيه خلافٌ بين الأحناف وغيرهم؛ وذلك أنّ طبيعة النقل هنا لا يفهم منها ذلك، فضلاً عن أنّ الآية المستدلّ بها قرينة واضحة على أنّهم لا يقصدون موضوع إجراء الحدود، بل موضوع حرمة الفعل في حدّ نفسه. واحتمال خطأ السيوطي في النقل بحيث اشتبه الأمر عليه بين إجراء الحدّ وجواز الفعل بعيد هنا بقرينة الآية نفسها، نعم لا دليل على دقّة نقل السيوطي هنا عن أبي حنيفة.

٢ ـ ادّعاء أنّه يمكن لأيّ فرد مسلم في الجبهة أن يضع يده على أيّة امرأة من نساء الكفّار ويملكها بوضع يده عليها وقصد تملكه لها، فتكون مقاربتها لا من باب إغاظة الكافر، بل من باب الرقيّة.

إلا أنّ هذا الكلام ضعيف أيضاً، حيث سيأتي ما يتعلّق ببحث الرقيّة وأنّها أيضاً ـ على تقديرها

ـ متفرّعة على تقسيم الغنائم، ولاحقة له، فلا يجوز انتهاك الأعراض أيضاً تحت هذا المبرّر.

فالصحيح بقاء تمام المحرّمات الشرعية الأوليّة على حالها في الحرب إلا ما خرج بدليل خاص، فانتهاك الأعراض حرام.

المحور الخامس عشر

استخدام أسلوب الخطف واحتجاز الرهائن

تمهيد

اشتهر أسلوب الخطف في القرن الأخير اشتهاراً كبيراً، واستخدمته أغلب دول العالم التي خاضت حروباً وصراعات، شرقيّة وغربيّة. وقد وقع بعض الجدل في الأوساط الدينيّة حول شرعيّة هذا الأسلوب وعدم شرعيّته. وبعضهم رأى عدم شرعيّته بالعنوان الثانوي، كونه يضرّ بسمعة الإسلام والمسلمين في العالم، فحيث أمكن يلزم أن نبتعد عن هذا الأسلوب. وقد نُسب هذا القول شفاهاً ـ والله أعلم بصحّة النسبة ـ إلى العلامة محمّد حسين فضل الله[1].

(١) تحدّث العلامة فضل الله أكثر من مرّة في حواراته وكلماته عن موضوع الخطف، لكن في الغالب كان يبحث القضيّة إمّا من البعد السياسي المرحلي في الأزمة اللبنانيّة الداخلية كحالات الخطف بين بيروت الشرقيّة وبيروت الغربيّة إبّان الحرب الأهليّة أو يبحثها من زاوية كون المخطوفين أبرياء، أو من زاوية تأثيرات الخطف على سمعة الحركة الإسلاميّة، وكان يرى أنّ ظاهرة الخطف غربيّة أكثر من كونها شرقيّة، وحالات الخطف الغربيّة أكثر بكثير منها في بلاد المشرق، ويفهم من بعض نصوصه أنّ لديه تحريماً مطلقاً فيما يفهم من نصوص أخرى أنّه لا يرى مانعاً منه لو فرضته الظروف. فانظر: العلامة فضل الله وتحدّي الممنوع: ٧٥ ـ ٧٦؛ وأمراء وقبائل: ٥٨؛ وإرادة القوّة: ٢٩٩؛ والمدنّس والمقدّس: ١٨١؛ والإسلاميّون والتحدّيات المعاصرة: ٣٠، وغيرها كثير.

يقول السيّد فضل الله: «ربما لا يوافق بعض المسلمين، حتى من الحركيّين، على هذه الوسائل. فأنا لم أوافق على الخطف منذ البداية، بالرغم من أنّ اسمي كان يُستخدم في هذا المجال. وأنا لم أوافق مطلقاً على أيّة عمليّة تفجير، بل كنت أستنكرها؛ لأنني لا أؤمن بأنّ أيّ حدث سياسي يبيح لك أن تفجّر الأماكن العامّة، لتقتل النساء والأطفال..» (حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع: ٢٤٠)، **ويقول:** «مشكلتي مع الناس أنّهم لا يقرأون. لقد بلغت تصريحاتي في تحريم الخطف وشجبه المئات، حتّى صار الإعلام الغربي يذكر أنّني لا أوافق على هذا الأسلوب» (حوارات في الفكر والدين والاجتماع: ١١٣)، فهل يتحدّث في مثل هذه النصوص

ولدراسة موضوع الخطف واحتجاز الرهائن، يمكن تقديم أسلوبين أو منهجين هنا:

المنهج الأوّل: الاستناد للنصوص الخاصّة والوقائع التاريخيّة المرتبطة بالموضوع، ومحاولة استنطاقها لأخذ نتيجةٍ منها.

المنهج الثاني: الرجوع إلى القواعد العامّة ومقتضيات الكليّات الشرعيّة في باب الجهاد وخارجه؛ لمحاولة استخراج الموقف من خلالها.

وسوف ندرس المنهجين بالترتيب المتقدّم، وقد يتعاضدان وربما يختلفان.

١. النصوص والوقائع المؤيِّدة للخطف وحجز الرهائن، قراءة تقويميّة

ربما يستند إلى تبرير أعمال الخطف وحجز الرهائن ـ من حيث المبدأ ـ لمجموعة من الروايات الخاصّة والوقائع التاريخيّة التي تثبت استخدام المسلمين لهذا الأسلوب في الصدر الإسلامي والعصر النبويّ، وأهمّ هذه النصوص والأحداث هو الآتي:

١.١. حادثة الاختطاف التي وقعت في سياق صلح الحديبيّة

أوّل الحوادث هنا هي حادثة الاختطاف التي وردت في صلح الحديبيّة، إذ يخبرنا عنها الطبري في تفسيره بسنده عن مجاهد بالقول: «أقبل معتمراً نبيّ اللهﷺ، فأخذ أصحابه ناساً من أهل الحرم غافلين، فأرسلهم النبيّﷺ..»[١].

فهذا النصّ يفيد حصول الاختطاف، ولا سيّما بقرينة «غافلين»، لكنّ إيجازه الشديد لا يدلّنا على موقف الرسولﷺ وأنّه هل أرسل المختطَفين لحرمة هذا الأسلوب معهم أو أنّ الأسلوب لم يكن منكَراً، ولهذا لم يقل النصّ إنّه أنكر على الصحابة ما فعلوه، وإنّما أرسل المختطَفين لمصالح أخرى؟!

لكنّ القصّة جاءت بشكلٍ أكثر تفصيلاً في صحيح مسلم وتاريخ الطبري وغيرهما، إذ في صحيح مسلم يقول سَلمة بن الأكوع: «.. لما اصطلحنا نحن وأهل مكّة، واختلط بعضنا ببعض،

عن خطف الأبرياء أو مطلقاً؟ يحتاج الأمر لمزيد تتبّع وتفحّص لمعرفة موقفه الفقهي الخالص في القضيّة.

(١) جامع البيان ٢٦: ١٢٢.

أتيت شجرةً، فكسحت شوكها، فاضطجعت في أصلها. قال: فأتاني أربعة من المشركين من أهل مكّة، فجعلوا يقعون في رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، فأبغضتهم، فتحوّلتُ إلى شجرةٍ أخرى، وعلّقوا سلاحهم، واضطجعوا، فبينما هم كذلك، إذ نادى منادٍ من أسفل الوادي: يا للمهاجرين! قتل ابن زُنيم! فاخترطتُ سيفي، ثمّ شددت على أولئك الأربعة وهم رقود! فأخذت سلاحهم، فجعلته ضغثاً[1] في يدي. قال: ثمّ قلتُ: والذي فيه كرم وجه محمّد لا يرفع أحدُكم رأسه إلا ضربت الذي فيه عيناه، قال: ثمّ جئت بهم أسوقهم إلى رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ قال: وجاء عمّي "عامر" برجل من العَبَلات[2]، يقال له: مِكْرَز، يقوده إلى رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ على فرس مُجَفَّف[3] في سبعين من المشركين، فنظر إليهم رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ فقال: دعوهم. يكن لهم بدء الفجور وثِنَاه[4]، فعفا عنهم رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، وأنزل الله: ﴿**وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا**﴾ (الفتح: ٢٤)»[5].

ففي هذا النصّ لا نجد استنكاراً من رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ على فعل الخطف، بل غاية ما في الأمر أنّه لم يُرِد الإبقاء على احتجاز المحتجَزين، لمصالح يبدو أنّها تعود إلى صلح الحديبيّة ورغبة النبيّ الأكيدة بتمرير هذا الصلح الذي عُدّ فتحاً في القرآن الكريم.

٢.١. حادثة اختطاف ثمامة بن أثال، سيّد أهل اليمامة، ودلالاتها

إنّ حادثة اختطاف ثُمامة بن أُثَال، سيّد أهل اليمامة، ذات دلالة أكبر على الرخصة هنا، إذ جاء في القصّة أنّ العلاء بن الحضرمي بعثه النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ إلى ملك البحرين (المنذر بن ساوَى) فأسلم الملك بسرعة، ثمّ قال العلاء: «يا رسول الله، مررت بثمامة بن أثال الحنفي، فقال: أنت رسول محمّد؟ فقلت: نعم، فقال: والله، لا تَصِل إلى محمد أبداً، وأراد قتلي، فمنعه عمّه عامر بن سلمة،

(١) أي حُزمةً.

(٢) من قريش من أولاد عبد شمس بن عبد مناف، نسبوا إلى أمّهم عبلة بنت عبيد.

(٣) أي عليه ثوب.

(٤) أي هم من سينكث العهد أوّلاً وثانياً.

(٥) صحيح مسلم ٥: ١٩٠ ـ ١٩١؛ وانظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٧٧؛ ومسند أحمد ٤: ٤٩؛ وتفسير ابن كثير ٤: ٢٠٢؛ والبيهقي، دلائل النبوّة ٤: ١٤٠.

فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «اللهم اهدِ عامراً وأمكنّي من ثمامة». فأسلم عامر، وجعل النبيّ يأمر كل من خرج إلى وَجْهٍ: «إن ظفرت بثمامة فخذه»، فخرج محمّد بن مسلَمة في بحثٍ من البحوث، وقد أوصاه النبيّ صلى الله عليه وآله، حتى إذا كان ببطن نخل[١]، إذا هم بقومٍ يصطنعون طعاماً، وفيهم ثمامة بن أثال، فأخذه محمّد بن مسلَمة، فأوثقه في جامعة، وبعث به مع أبي نائلة وأربعة نفر معه، فلما أتي به إلى النبيّ صلى الله عليه وآله أمر به فربط إلى ساريةٍ[٢] من سواري المسجد.

وهذا الخبر الذي جاء مضمونه في مصادر الحديث والتاريخ[٣]، تحكي بعض نصوصه عن إسلام الرجل بحُسن تعامل الرسول معه.

هذه الحادثة فيها دلالة على أمرِ الرسول باحتجاز الرجل، وليس مجرّد السكوت والتقرير، كما كانت الحال في الحادثة الأولى (قصّة صلح الحديبيّة)، فحجم الدلالة فيها أكبر.

٣.١. حادثة اختطاف الرجل العُقيلي، قراءاتها المتعدّدة

روى عمران بن الحصين، قال: كانت ثقيف حلفاء لبني عُقيل، فأسرت ثقيف رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، وأسر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً من بني عقيل، وأصابوا معه العضباء، فأتى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وهو في الوثاق، قال: يا محمّد، فأتاه، فقال: «ما شأنك؟» قال: بم أخذتني؟ وبم أخذت سابقة الحاجّ (يقصد العضباء)؟ قال: «أخذتك بجريرة حلفائك: ثقيف.. ففُدي بالرجلين[٤].

---

(١) «موضعٌ من أرض نجد من أرض غطفان»، كما قاله النووي في المجموع ٤: ٤٠٧؛ وقال الحموي: «بطن نخل: جمع نخلة، قرية قريبة من المدينة على طريق البصرة، بينهما الطرف على الطريق، وهو بعد أبرق العزاف للقاصد إلى مكّة» (معجم البلدان ١: ٤٤٩ ـ ٤٥٠).

(٢) هي الأسطوانة، وتعني العمود من الخشب.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: نصب الراية ٤: ٢٤٣؛ وصحيح مسلم ٥: ١٥٨، ١٥٩؛ وصحيح البخاري ١: ١١٨ ـ ١١٩، ١٢٠، و٣: ٩١، و٥: ١١٧؛ وسنن أبي داود ١: ٦٠٥؛ وتاريخ المدينة ٢: ٤٣٣ ـ ٤٣٤؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٥٣؛ وعوالي اللئالي ١: ٢٢٧.

(٤) صحيح مسلم ٥: ٧٨؛ وسنن سعيد بن منصور ٢: ٣٤٤؛ ومسند أحمد ٤: ٤٣٠، ٤٣٣؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٣٦؛ وسنن أبي داود ٢: ١٠٥؛ وصحيح ابن حبّان ١١: ١٩٨؛ وابن كثير، السيرة النبويّة ٣: ٢٩٣؛ وغيرها من المصادر.

فهذه الحادثة تفيد قبول الرسول بأسر الرجل في غير حربٍ، إذ لو كان الأسر في حربٍ لذكرت ذلك الرواية أو لما كان هناك معنى لسؤال الرجل عن سبب اعتقاله، ولما كان هناك معنى لتبرير النبيّ اعتقالَه بجُرم حلفائه، بل لبرّر ذلك بمشاركته في الحرب، فتعبير «أسر» الوارد في الرواية لا يعني أسرى الحرب بالمعنى المتداول، وإنّما الحبس والاعتقال دون حربٍ، وهذا هو معنى الخطف والاحتجاز. ومن الواضح أنّ هذه الحادثة تعني جعل الرجل رهينةً لإطلاق سراح غيره من المسلمين، فيصدق عليه مفهوم الرهائن بالمعنى المعاصر.

لكن يبقى أنّه كيف برّر النبيّ صلى الله عليه وآله احتجاز الرجل بجُرم غيره، رغم أنّ المبدأ القرآني ينصّ على أنّه ﴿لا تزرُ وازرةٌ وزرَ أخرى﴾؟!

حاول بعض الفقهاء تخريج هذا الموقف في الرواية بعدّة تخريجات، أبرزها:

التخريج الأوّل: وهو تخريج الإمام الشافعي، وربما يفهم من ابن حزم الأندلسي أيضاً، حيث اعتبر أنّ مبرّر احتجاز الرجل وخطفه ليس جُرم حلفائه، وإنّما كفره وشركه، فللنبيّ احتجازه وله العفو عنه، فبرَّرَ بأمرٍ ثانوي[1].

وهذا التعليل غير مقنع؛ فإذا كان ما بالذات متحقّقاً، وليس فيه شبهة ظلم، كان الأولى التعليل به، لا بأمرٍ خارج قد يوحي بأخذ الآخرين بجُرم غيرهم مما فيه شبهة الظلم والجور ومخالفة الكتاب العزيز. وإن كان يمكن فهم كلام الشافعي بأنّ النبيَّ يريد مبادلة الرجل بأسرى المسلمين فعلّل بذلك كي تتحقّق المبادلة، وفيه نوعُ كذبٍ أو خداع في الكلام!

التخريج الثاني: تخريج ابن الأثير والشوكاني، وهو أنّه كانت بين رسول الله صلى الله عليه وآله وثقيف موادعة، فلما نقضوها دون أن ينكر عليهم بنو عقيل صاروا مثلهم في نقض العهد، فلحقتهم أحكامهم[2].

وهذا التخريج جيّد إذا كان هذا عُرفاً في الحياة السياسيّة في الجزيرة العربيّة، بحيث إذا لم ينكر الحليف كان معنى ذلك ـ سياسيّاً ـ دخوله في هذا النقض، لكن لو كان الأمر كذلك لماذا لم يبيّنه الرسول صلى الله عليه وآله؟ ولماذا علّل بجُرم غيره؟ بل لعلّل بجرم بني عقيل في موافقتهم لثقيف. إلا إذا قيل

---

(١) انظر: الأمّ ٤: ٢٦٧؛ والمحلّى ١١: ٦٠.

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٢٥٨؛ ونيل الأوطار ٨: ١٤٧.

بأنّ تعليلة بجرم ثقيف يفهم منه تلقائيّاً الطعن في بني عقيل.

ولا يقال هنا بأنّنا قادرون على إجراء قانون الردّ بالمثل، فإنّ قانون الردّ بالمثل ـ كما قلنا سابقاً ـ موضوعه ومحلّه المعتدي دون غيره، فإذا لم يمكننا إدراج بني عقيل ضمن دائرة المعتدي ولو من خلال هذا العرف العربي السياسي، فإنّ الردّ على عدوان ثقيف بالاعتداء على بني عقيل ليس ردّاً بالمثل، بل هو نقض لقانون: لا تزر وازرة وزر أخرى.

التخريج الثالث: ما يظهر من السهيلي، حيث قال: «وقد ذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنّ الحليف يعقل مع العاقلة إذا وجبت الدية؛ لقوله صلى الله عليه وآله: وما كان من حلف في الجاهليّة، فلم يزده الإسلام إلا شدةً، ولقوله أيضاً للذي حبسه في المسجد: إنّما حبستك بجريرة حلفائك»[1].

ولعلّه يقصد شيئاً شبيهاً بما ذكره ابن الأثير والشوكاني.

وعليه، ففي الرواية ـ من حيث نقد المتن، وبصرف النظر عن إسنادها ـ توقّفٌ واستفهام جزئيّين.

٤.١. حادثة خطف الغلمان في سياق معركة بدر

جاء في مقدّمات قصّة معركة بدر، كما تفيد كتب السير والتاريخ والحديث، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطف أصحابُه بعضَ الغلمان الخدم التابعين لقريش؛ ليتعرّف منهم على عدد الجيش القادم، وعلى من أتى من وجوه قريشٍ إلى الحرب.

لكن إذا كان المقصود بالغلمان غيرَ البالغين، فلا بدّ من حمل الحادثة على العنوان الثانوي، جمعاً بين هذا الفعل النبويّ وبين النصوص العديدة والقواعد الأوليّة هنا، والتي تستثني الغلمان من الحرب، إلا إذا حصرنا الاستثناء بالقتل، لا بمطلق التعرّض لهم.

٢. مقتضيات النتائج الفقهية العامّة في الجهاد وخارجه في موضوع الخطف و..

من مجمل أبحاثنا السابقة اتضح ـ إلى حدٍّ ما ـ الاستنتاج الفقهي في هذه المسألة؛ وذلك أنّه لا مانع شرعاً من حيث المبدأ من استخدام هذا الأسلوب، ما دام المختطَف ممّن يجوز احتجازه،

(١) الروض الأنف ١: ١٦٠.

فهذه هي النقطة المحوريّة في هذا الموضوع، أي أن يكون المختطَف ممن يجوز احتجازه، ويلزم فهم الوقائع التاريخيّة المشار إليها آنفاً ضمن هذا القانون الكلّي أو ضمن العناوين الثانويّة.

وبتعبير أكثر دقّةً: يجوز الاختطاف وأخذ الرهائن بشروط:

١ ـ أن يكون المختطَف ممن يجوز احتجازه شرعاً، بمعنى أن لا يكون هناك دليل يعطيه حرمةً على هذا الصعيد، مثل أن يكون مدنيّاً بريئاً.

٢ ـ أن لا يكون في هذا الاختطاف خرقٌ لأيّ عقد ملزِم وفعّال مع طرف اتُّفِقَ معه عليه.

٣ ـ أن يقع هذا الاختطاف في سياق المواجهة مع الدولة المعتدية، أي في سياق سياسي وأمني وعسكري، لا في سياق مختلف، كالاختطاف لجني أموال شخصيّة أو كسب مصالح فئويّة خاصّة كالعشيرة وأمثال ذلك.

هذا، ويمكن ـ جزئيّاً ـ إعادة الشرط الثالث إلى الأوّل، لكنّنا فصلناه لأهميّته.

ومن خلال ما سنذكره سيتبيّن معنى هذه الشروط، وإلا:

أ ـ فإنّ مدرك الشرط الأوّل واضح؛ إذ لو حفظت الشريعة حقّ الأمان والحريّة للمختطَف، فإنّ اختطافه يكون نقضاً لهذا الحقّ الثابت له في المرحلة السابقة، وهذا معناه أنّه لا بدّ أن نُثبت سلفاً سقوط حرمة هذا المختطَف على هذا الصعيد لتجويز اختطافه وحجز حريّته.

ب ـ أمّا الشرط الثاني، فمرجعه إلى قاعدتَي: الوفاء بالعقود والشروط، فقد يجوز اختطاف زيد، إلا أنّ اختطافه على أرض دولةٍ هناك اتفاق معها على حرمة حقّها وعدم الاعتداء على رعايا دول أخرى موجودين على أراضيها.. هذا الاختطاف يعدّ نقضاً للوفاء بالعقود والعهود.

ج ـ وأمّا الشرط الثالث، فمدركه أنّ المفترض في الخطف أن يكون لوجود دليل الجهاد، فإذا سقط هذا الدليل، ولم يعد جائزاً مجاهدة هذه الدولة لزوال اعتدائها على البلد الإسلاميّ، لم يعد يمكن خطف رعاياها لأغراض شخصيّة؛ إذ قد سبق في مباحث الجهاد الابتدائي أن قرّرنا أنّ الحربيّ الذي تسقط حرمته هو خصوص المتلبّس بالحرابة ضدّ المسلمين أو القريب من ذلك، أي إمّا بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل، فعدم ذلك يعيد لهذا الكافر الحرمة، ومعه فلا يجوز اختطافه. وهكذا في أيّ مورد يُسقط أو لا يسقط حرمته لمبرّر آخر غير الجهاد والحربيّة.

هذا هو إجمال الكلام والموقف في القضيّة، لكن لا بدّ من ذكر بعض الموارد لإيضاح ما ذكرناه.

إنّ المبدأ هو جواز الخطف، ويُستثنى منه من ذكرنا، ومن نماذجه التي يلزم ذكرها:

١ ـ أن لا يكون المختطَفون من المتمتعين بحقّ الأمان الممنوح لهم، والمتمثل في عصرنا غالباً بتأشيرة الدخول أو حقّ الإقامة في البلد المسلم، حتى لو وقعت الحرب بين المسلمين وبين الدول التي يعدّ المختطَفون من رعاياها.

والمدرَك في ذلك عقد الأمان الذي سيأتي الحديث عنه مفصّلاً إن شاء الله. نعم لو خيف من هؤلاء أن يتعاونوا مع دولهم ضدّ البلد المسلم كان بإمكان السلطة المسلمة سحب حقّ الإقامة وإرجاعهم إلى مأمنهم، كما هي القاعدة في باب الأمان، وإذا لم يرجعوا أجبرتهم على ذلك. وهو إجراء احترازي دفاعي يتطلّبه الدفاع عن البلد والدولة.

أمّا إذا ثبتت محاربة هذا المستأمَن للمسلمين، كتجسّسه عليهم لصالح الدولة المحارِبة، سقط حقّه؛ لخرقه العقد، فيكون العقد جائزاً من طرف المسلمين، فلهم سلب الأمان منه واعتباره حربيّاً ومن ثمّ اعتقاله أو اختطافه إن لم نقل بوجوب ردّه إلى مأمنه.

٢ ـ أن لا يكون محلّ تواجد المختَطَفين حال اختطافهم في أرض بلدٍ يوجد ميثاق واتفاق سلمي بينه وبين المسلمين، فهنا حتى لو كان الكافر محارباً لا يجوز اختطافه؛ وفاءً بالعقود الموقّعة مع تلك الدولة، واستناداً أيضاً إلى قوله تعالى: ﴿..**فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ**..﴾ (النساء: ٨٩ ـ ٩٠)، فإنّها تستثني من الحكم بقتلهم والتنكيل بهم حالة استقرارهم أو احتمائهم بجماعةٍ أو بدولةٍ يوجد بينها وبين المسلمين ميثاق وتعاضد. غير أنّ للدولة الإسلاميّة مطالبة تلك الدولة بوضع حدّ لهؤلاء على تقدير محاربتهم لها من أراضيها، ويتعامل معها حينئذٍ على طبق الاتفاق والميثاق وما يقرّره في هذه الحالات؛ لأنّ الآية بصدد جعل الميثاق مرجعاً بين الطرفين.

وبطريق أولى هنا أنّه لا يجوز اختطاف أحد من رعايا الدولة التي بينها وبين المسلمين عهود سلميّة؛ للمدرك عينه ويُعمل فيه ما عُمل في الحالة السابقة.

٣ ـ السفراء والوفود والبعثات الدبلوماسيّة الملحقة بالسفارات وأمثال ذلك، فإنّ السفير إذا دخل بلاد المسلمين كان محميّاً من القتل كما مرّ سابقاً، بل الظاهر حمايته من الخطف أيضاً، لقيام

السيرة الإسلاميّة وغيرها ـ وهي ممضاة ـ على عدم التعرّض للرسل مطلقاً واستنكاره.

ويؤيّد ذلك بما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله ـ وصحّحه الألباني ـ من أنّه قال: «لا أحبس البُرُد»[1]، أي الرسل[2].

٤ ـ أن لا يكون المختطَفون ممن لهم حرمة شرعاً، ككلّ مدني ثبت استثناؤه من أدلّة الجهاد، ولا علاقة له بالحرب، مما سبق أن فصّلناه ولا نعيده.

وعليه، فمع الأخذ بعين الاعتبار الشروط الأولى التي ذكرناها والاستثناءات اللاحقة التي أشرنا إليها يجوز استخدام أسلوب الخطف بما لا يضرّ بمصالح المسلمين، ويكون ذلك من الجهاد المشروط ـ سواء كان ابتدائيّاً أم دفاعياً ـ بإذن السلطة الشرعيّة في بلاد المسلمين.

---

(١) سنن أبي داود ١: ٦٢٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ١٤٥؛ والنسائي، السنن الكبرى ٥: ٢٠٥؛ وصحيح ابن حبّان ١١: ٢٣٣؛ والمعجم الكبير ١: ٣٢٣؛ ونيل الأوطار ٨: ١٨٢.

(٢) فسّر البرد بالرسل في: الفائق في غريب الحديث ١: ٣٥٠؛ وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ١١٥ ـ ١١٦؛ ولسان العرب ٣: ٨٦؛ وتاج العروس ٤: ٣٥٠؛ وبحار الأنوار ٨٦: ٢٢.

المحور السادس عشر

عقد الأمان

تمهيد في بيان الموضوع وأهميّته المعاصرة

يُقصد بعقد الأمان (أو الذمام) في الفقه الإسلامي أن يعطي المسلمون ـ ولا سيّما قبل نهاية الحرب وحصول الأسر ـ أو أحد المسلمين، حقّ الأمان لواحدٍ من الكافرين أو أكثر، برجاء أن يُسلم، فيدخل الكافر أراضي المسلمين ـ وهو حربيّ ـ لكنّه يكون نتيجة عقد الأمان محترماً في نفسه وماله، على أن يعود إلى موطنه بعد ذلك ولا يستقرّ في بلاد المسلمين بوصفه مواطناً دائم الإقامة.

وقد وافق الفقه الإسلامي على هذا العقد واستدلّ له بآيات وروايات عديدة كما سوف يأتي.

والأمان لغةً من الأمن المضادّ للخوف وعدم سكون القلب[1]، وهذا معناه أنّه عندما يعطى الكافر الحربيّ الأمان فإنّه يرتفع بذلك خوفه؛ لأنّه يصبح داخلاً في أمن المسلم، **ونتيجة ذلك أن يستدعي الأمان توقيفاً ـ ولو مؤقّتاً ـ لحالة العداوة والخصومة، كما أنّ عقد الأمان قائمٌ ـ من ناحية بنيته ـ على تحريم الغدر والخيانة، فجوهره أخلاقي، ولهذا منعت الشريعة عنهما**؛ إذ لو كان يمكن للمؤمِّن أن يغدر لما تحقّق مفهوم الأمان في حقّ المؤمَّن؛ ولهذا دخل الأمان في مجال العقود الملزمة، ووضعنا عنوان عقد الأمان هنا[2].

وانطلاقاً مما تقدّم، يمكن أن يُدرس الأمان بوصفه أحد مظاهر وقف الحرب وانتهائها، وذلك عندما تقوم السلطة الشرعيّة مثلاً بإعطاء الأمان لتمام الكفّار المحاربين وتقوم سلطة

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الصحاح ٥: ٢٠٧١ ـ ٢٠٧٢؛ ومعجم مقاييس اللغة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤؛ ولسان العرب ١٣: ٢١؛ ومجمع البحرين ٦: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) لمزيد من الاطّلاع، راجع: دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٧٢٦؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٣٣٠.

الكفار المحاربين بإعطاء الأمان للمسلمين، فهذا يدخل في نوعٍ من المهادنة والموادعة، فروح الأمان شيء من المهادنة، ولعلّه لهذا عُرّف بأنه: «نوعٌ من الموادعة»، وعُلّل بأنّ «فيه ترك القتال كالموادعة»، وفي حالة ضرورة عقد الأمان بهذه الصورة فإنّه يكون من عناصر انتهاء الحرب، وسوف نتحدّث عن ذلك في فصلٍ مستقلّ إن شاء الله تعالى.

لكنّنا هنا ندرس عقد الأمان بوصفها واحداً من مجريات الحرب نفسها، لا بما هو عنصر من عناصر نهايتها، وإلا دخل في المهادنة والموادعة، فالحرب قائمةٌ لكن حصل أن أعطي الأمان لكافر أو مجموعة كفار؛ لدخول بلاد المسلمين، فما هو الحكم في هذه القضيّة؟ من هنا نجد بعض تعريفات الأمان تصرّح بذلك مثل تعريف الحطّاب الرعَيني (٩٥٤هـ) حين قال: «رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله»[1]، فإنّ قيد «حين قتاله» يدلّ على الصورة التي نحن بصددها، ونتعرّض لتأثيرها على وقف الحرب أيضاً.

من هنا عبّر الشيخ عبد الوهاب خلاف (١٩٥٦م)، وقريبٌ منه غيره، عن الأمان هنا بالأمان المؤقّت الخاصّ، فيما ألحق المهادنة والموادعة بما سمّاه بالأمان المؤقّت العام، وهذا كلّه في مقابل ما عبّر عنه بالأمان المؤبَّد، وهو عقد الذمّة[2].

وتبدو أهميّة هذا الموضوع أكثر عندما نسمع بمثل ما سمعتُه شخصيّاً شفاهاً من أستاذنا المرجع الديني الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي (١٩٩٩م)[3]، إذ ذهب إلى الاستناد لوقوع أمان بين المسلمين و "إسرائيل" إلى أدلّة عقد الأمان الموجود هنا، وقال: لنفرض أنّ أنور السادات من أدنى المسلمين «ويسعى بذمّتهم أدناهم»، فلا بدّ أن يكون اليهود في أمان في ديارنا نتيجة هذا العقد الذي أعطي لهم.

كما تبدو أهميّة الموضوع في تأشيرات الدخول التي تعطيها الدول الإسلاميّة لرعايا دول محاربة

(١) مواهب الجليل ٤: ٥٥٩.

(٢) انظر له: السياسة الشرعيّة: ٦٨ ـ ٧٠؛ وراجع: الفرجاني، أصول العلاقات الدوليّة في الإسلام: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) كان ذلك في بيته في مدينة صور جنوب لبنان عام ١٩٩٥م، كنت تشرّفتُ بالحضور عنده بضعة أشهر قليلة في درس الخارج في مباحث المكاسب والبيع.

أو لأشخاص محاربين هم أنفسهم، وهكذا، ويترك ذلك تأثيراً على طبيعة التعامل معهم، من حيث حرمة اختطافهم أو التعرّض لهم أو نحو ذلك؛ لأنّ هذه الدول هي على أقلّ تقدير ـ حتى لو فرض عدم شرعيّتها ـ تعبّر عن أفراد مسلمين يمكنهم منح الأمان لغيرهم.

أوّلاً: عقد الأمان، الشرعيّة والنفوذ

ما هو الدليل على شرعيّة هذا العقد ونفوذه؟

إنّ ما يمكن الاستدلال به هنا عدّة أدلّة من الكتاب والسنّة ونحوهما، وأهمّها:

١ـ مرجعيّة قانون لزوم الوفاء بالعقود والشروط، وقفة وتعليق

أوّل الأدلّة هنا هو الاستناد إلى قاعدة الوفاء بالعقود[1] والتي تحمل مدركاً قرآنيّاً ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ (المائدة: ١)، كما تحمل مستنداً عقلائياً من حيث قيام السيرة العقلائية على ذلك. ومثلها قاعدة الوفاء بالشروط ذات المدرك الحديثي والعقلائي، بناءً على شمولها للشروط الابتدائيّة. وحيث كان عقد الأمان اتفاقاً وثيقاً بين الطرفين: المسلم والكافر، لزمت رعايته شرعاً وعقلائيّاً.

إلا أنّ هذا الدليل ـ على تماميّته في الجملة ـ أخصّ من المدّعى، فإنّه إذا كان الذي أعطى الأمان للكافر هو صاحب السلطة الشرعيّة في بلاد المسلمين، وهو الذي له ولاية شرعيّة على البلد الإسلامي فإنّ عقده هذا كما يكون ملزِماً له كذلك يكون ملزِماً لغيره من المسلمين؛ لأنّه لم يوقع العقد بصفته الشخصيّة، وإنما بصفته الرسميّة العامّة، فيلزم المسلمون برعاية عقوده وهذا واضح؛ لكونه الممثل الرسمي لهم.

إلا أنّه لو كان الذي أعطى الأمان غير السلطة الشرعيّة، فغاية ما تفيده قاعدة الوفاء بالعقود هو وجوب وفاء هذا الفرد نفسه بهذا العقد، دون وجوب وفاء غيره، فإنّ العقد يُلزم صاحبَه، فلا يكون الكافر في أمان من جانب سائر المسلمين، وهو خُلف المطلوب من عقد الأمان.

إلا إذا قيل بأنّ الوفاء بالعقود يمكن أن يلحق الطرف الثالث من حيث إلزامه بترتيب آثار

(١) انظر: الآصفي، الجهاد: ٣٧٥.

العقد الواقع بين الطرفين، كتعامله مع المبيع والثمن على أنّهما انتقلا فعلاً!

٢ـ مرجعيّة القرآن: آية الإجارة، تحليل تفسيري فقهي مفصّل

ثاني الأدلّة هنا هو قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٦).

وكيفيّة الاستدلال بهذه الآية الكريمة أنّها تجيز إجارة المشرك، وتلزم المسلمين بمراعاة هذه الإجارة، بل إنّها تلزمهم تكليفاً بإيقاع عقد الأمان عند طلب المشرك له، وهذا هو غاية ما يراد في هذا البحث.

إلا أنّ البحث في هذه الآية يفتح على مجموعة موضوعات لا بدّ من التعرّض لها، لمعرفة هل تدلّ هذه الآية فعلاً على المطلوب في عقد الأمان فقهيّاً أو لا؟ فهنا جهات من البحث:

١ ـ أوّل نقطة في الآية أنّها تشرط الإجارة بطلب المشرك لها، وهذا معناه أنّه على تقدير عدم طلبه لا تدلّ الآية على شيء متصل بهذا العقد، فعندما يعطي المسلم الأمانَ للكافر دون أن يكون الكافر قد طلب هذا الأمان، فلا يكون فعلهم هذا مشمولاً لمدلول الآية الكريمة؛ لأنّها ساكتة عن هذا الفرض، فلا تدلّ عليه.

وقد ناقش السيد الخوئي ـ وتبعه السيد فضل الله ـ شرط الطلب المسبق من الكافر بأنّه غير مأخوذ على نحو الموضوعيّة، بقرينة قوله بعد ذلك: ﴿**حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ..**﴾، مما يعني أنّ الغرض من وراء إعطائه الإجارة هو سماعه كلام الله رجاءَ إسلامه، ومعه فعلى تقدير حصول هذا الرجاء يمكن أن يُجار ابتداءً حتى لو لم يتقدّم هو نفسه بطلب ذلك[1]. علماً أنّ كلمات الفقهاء السابقين ما بين شارطٍ للطلب المسبق[2]، ورافعٍ لهذا الشرط[3]، وساكتٍ عنه[4].

وبهذه المناقشة يتبيّن أنّه لا مجال لاعتبار الآية جملةً شرطيّة مفهومها أنّه إذا لم يطلب الكافر

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٧٦ ـ ٣٧٧؛ وكتاب الجهاد: ٣٣٤.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الروضة البهيّة ٢: ٣٩٦.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٩٢.

(٤) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المختصر النافع: ١١٢؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

الأمان فلا يجوز إعطاؤه الأمان حتى لو كنّا راجين بذلك إسلامه.

وقد يقال: إنّ جملة «حتى يسمع كلام الله» بيان لغاية الإجارة ومنتهاها وليست بياناً لمناطها أو لمقصدها وعلّتها، فيجب عليك أو يجوز لك إجارته وتظلّ الإجارة نافذةً حتى يسمع كلام الله، فإن سمعه وآمن فبها، وإلا فأبلغه مأمنه فوراً، لا أنّ المراد أعطه الأمان بهدف أن يسمع الكلام الإلهي، حتى نخرج بالنتائج التي فهمها السيدان: الخوئي وفضل الله.

غير أنّ هذا الفهم ضعيف؛ فإنّ معنى الآية أنّ الأمان جارٍ ما لم يسمع الكلام الإلهي، وأنّ نهاية عقد الأمان تكون بسماع الكلام الإلهي دون إسلام، وهذا معناه أنّ غاية المولى سبحانه من الإجارة الطمع في أمانه وإلا فجعل السماع نهاية وقت الأمان مثلاً لا معنى له خارج هذا السياق بحسب مناسبات الحكم والموضوع العقلائيّة.

٢ ـ وفي الجملة، الآية دالّة على شرعيّة عقد الأمان بل على نفوذه حيث تأمر بإبلاغه الأمان بعد سماعه كلام الله، نعم هل الآية دالّة على وجوب إعطاء عقد الأمان بعد طلب المشرك أو لا؟

قد يقال: إنّ ظاهر صيغة الأمر في «فأجره» هو الوجوب، ومعه يحكم بوجوب إعطاء الأمان تكليفاً وصحّته وضعاً، لا أقلّ في صورة طلب المشرك[1].

إلا أنّ الصحيح عدم الوجوب؛ لأنّ صيغة الأمر في الآية وقعت في موقع توهّم الحظر[2]؛ ولا سيّما بعد السياق السابق واللاحق فيها الدالّ على عدم الرأفة بالمشركين المخلّين بالأمن والعهد والميثاق، وكأنّ الوعي المتشرّعي حيث تلقّى مطلع سورة براءة فسوف يتوهّم عدم وجود أيّ مجال لأيّ صيغة سلم أو صلح أو أمن معهم، إلا أنّ الآية ـ ولشدّة أهميّة مسألة الهداية وتقدّمها على القتل ـ أجازت إجارته كي يسمع كلام الله، **وهذا ما يؤكّد ـ دون لُبس ـ أنّ القرآن لم يهدف من الجهاد الحربَ ليراها أعلى قيمة من أيّ مفهوم آخر، وإنّما أراد تقديم مفهوم الهداية حتى في الظروف المتشنّجة عسكريّاً.**

٣ ـ ومقتضى الدلالة الإطلاقيّة في الآية شمول عنوان "أحدٌ" لأيّ مشرك، كائناً من كان، حتى

(١) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد: ٣٣٦.

(٢) انظر: الآصفي، الجهاد: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

لو كان قائدَ المشركين، كما أنّ عنوان المشرك هنا، لا يحرز أخذ الخصوصيّة فيه، بحيث لا تشمل الآية سائر الكفّار غير المشركين؛ لأنّ الحديث عن المشرك كان بمناسبة سياق الآيات التي تحدّثت عن مسألة نكث العهود؛ الأمر الذي كان وقع من المشركين آنذاك، ولعلّ الأولويّة تقتضي ذلك أيضاً من جهةٍ ما.

٤ ـ كما أنّ الآية القرآنية لا تقييد فيها في استجارة الكافر بأنّه كان يريد أن يسمع كلام الله، بمعنى أنّ استجارة الكافر قد تكون لمحض دخول ديار المسلمين سواء للتجارة أم غيرها، لكنّ الشريعة ـ بنصّ الآية ـ سمحت بإجارته وإعطائه الأمان علّه يسمع القرآن أو يصادف تواجده في بلاد المسلمين أن يطّلع على دينهم فيميل إليه، فالآية هنا قيّدت ملاك قبول المسلم بإعطاء الكافر الأمان.. برجاء أن يُسلم، لكنّها لا تفيد تقيّد إرادة الاستئمان بالرغبة في الاطّلاع على القرآن.

ونتيجة هذه المسألة مهمّة؛ لأنّنا لو قيّدنا إعطاء الأمان بحالة طلب المشرك طلباً يهدف سماع القرآن والاطّلاع على الإسلام، لخرجت الكثير من حالات الاستئمان ـ وبخاصّة في عصرنا الحاضر ـ عن مورد الآية. وعليه فالظاهر أنّ الآية لا تقيّد استجارة الكافر بإرادته سماع القرآن، نعم تقيّد القبول باستهداف المسلم من وراء إعطاء الأمان سماع القرآن.

٥ ـ إلا أنّ المهم في الآية أيضاً تحديد مفهوم "يسمع كلام الله"، فهل يؤخذ بالمعنى الحرفي لهذا المفهوم من حيث الاختصاص بسماع القرآن أو يتعدّى ويتخطّى هذا المعنى الحرفي ليكون المراد كلّ ما من شأنه أن يُحدث في نفسه الإسلام، وإنّما جرى التعبير بسماع كلام الله من حيث إنّ العنصر الأبرز آنذاك الموجب لتعرّف المشركين على الدين كان القرآن بما يحمله من فصاحة عالية ومضامين سامية، وتبعاً لذلك يمكن ـ انطلاقاً من مدلول الآية ـ أن نجيز عقد الأمان لا لكي يسمع الكافر القرآن بما للكلمة من مدلول حرفي، بل لكي يرى الإسلام وتمظهراته في حياة المسلمين أو يرى علومهم وأفكارهم أو يلتقي بعلمائهم ومفكّريهم أو نحو ذلك، فيترك ذلك انطباعاً حسناً عنده، يُرجى منه إسلامه.

ونتيجة ذلك أنّنا لو بقينا على حرفيّة الجملة لما كاد يكون هناك معنى الآن للآية؛ لأنّ سماع القرآن لا يحتاج إلى إجارة اليوم بعد أن كان يمكن له سماعه وهو في بلده عبر وسائل الاتصال

العامّة كالفضائيات والشبكة العنكبوتيّة وغيرهما.

وقوع الأمان قرآنيّاً في السياق الدعوي دون السياسي الخالص

٦ ـ إذن، فالمعيار هو رجاء الإسلام، وهذا معناه أنّ الآية لا تقرّر عقد الأمان بوصفه جزءاً من العلاقات السياسيّة الدوليّة لمصالح تعود للدولة أو للاقتصاد أو.. وإنّما بوصفه جزءاً من الأعمال الدعويّة العقائدية، فهذا هو الانطباع الذي تعطيه الآية الكريمة، وهو ـ كما سيظهر ـ انطباع أخصّ بكثير من التصوّر الذي حمله الفقه الإسلامي عن عقد الأمان، انطلاقاً من إدخال عنصر الروايات أيضاً.

يُضاف إلى هذه الدلالات في الآية، أنّها تُلزم ـ بعد تحقّق سماع كلام الله، وعدم حصول القناعة والإسلام ـ بإرجاع الكافر إلى مأمنه، وتأمين الحماية له كي يرجع سالماً، وذيل الآية يؤكّد على الغرض الدعوي من عقد الإجارة في القرآن؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿..**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ يُراد منه التعليق على سبب إبلاغه مأمنه، فكأنّ الآية قالت: أجره كي يسمع كلام الله فيُسلم، فإن سمعه ولم يحصل منه ذلك فأرجعه إلى مأمنه، فإنّه لا يعلم، وهو من الجاهلين بعدم استجابته لكلام الله سبحانه، فإعادة الكافر إلى المأمن نتيجة متفرّعة ـ بقرينة الذيل ـ على عدم الاستجابة للدين، وهذا معناه أنّ عقد الأمان ـ بحسب الآية ـ مؤقّت بما دام يمكن حصول الإسلام منه، فعلى تقدير اليأس من حصول الإسلام يجب إرجاعه إلى مأمنه، فلا يوجد عقد أمان يتخطّى هذه الدائرة على مستوى الآية القرآنيّة. نعم الآية لم تتعاطَ بحرفيّة مع سماع الكلام بحيث لو سمع مرةً ولم يستجب لزم إخراجه، لأنّ التعبير بـ «ثمّ» فيه إشارة إلى الفاصل الذي يقع بين دخوله ديار المسلمين وخروجه منها.

غير أنّه يمكن أن يقال ـ وهو الأوجه ـ: إنّ حكم الآية بوجوب إرجاعه إلى مأمنه ليس لأجل عدم السماح له في البقاء بعد اليأس عن إسلامه، وإنّما إشارة إلى أنّ عدم إسلامه بعد سماعه القرآن لا يصلح مبرّراً لقتله أو الاعتداء عليه، بل حيث دخل بأمان يجب إخراجه آمناً حتى لو ظلّ على كفره، فالغرض رفع توهّم جواز قتله أو الاعتداء عليه لأنّه لم يُسلم، دون عدم جواز السماح له بالبقاء حتى لو حصل اليأس من إسلامه، فلا مدّة زمنية محدّدة تعطيها الآية لعقد الأمان، وإنّما

تحدّد الإطار الذي يمكن في ضوئه تحديد مدد زمنيّة تختلف وتتخلّف.

٧ ـ نقطةٌ أخرى في فقه الآية لا بدّ من استنطاقه، هو أنّ تعبير «أحد» لا يراد منه الوحدة العدديّة، بمعنى اشتراط أن يكون المستأمَن واحداً فلا يمكن تعدّده، بل يقصد الإيغال في التنكير بهدف عدم تقييد المستأمَن بشريحة خاصة أو أشخاص محدّدين، وعليه فالآية كما تشمل إعطاء الأمان لشخصٍ واحد، كذا تشمل إعطاءه لعددٍ من الأشخاص معاً، لكن سيأتي أنّه ليس فيها إطلاق لجميع الكفّار.

٨ ـ كما أنّ الآية ظاهرة في توجيه الخطاب للنبيّ، وبصرف النظر عن هذه النقطة التي سيأتي بحثها إن شاء الله، فهي لا تحدّد من هو الذي يُعطي الأمان ـ على تقدير التخطّي عن النبيّ ورفع خصوصيّة ذكره في الآية ـ وهذا معناه جواز أن يعطي أيّ مسلم الأمان، لا فرق فيه بين العبد والحرّ والرجل والمرأة، ما دام مؤهّلاً لإجراء عقد بحيث لا يدلّ دليل على عدم أهليّته لإجراء عقد كالصبيّ والمجنون، فلا تقييد في الآية، عدا مجيء وصف النبيّ.

أمّا بخصوص هذا الوصف ـ النبيّ ـ فهناك افتراضات في تحليل الآية:

الافتراض الأوّل: أن يؤخذ الوصف على نحو الموضوعيّة والطريقيّة معاً، بمعنى أن نقول لا يختصّ هذا الحقّ برسول الله محمّدﷺ، بل يتعدّاه، لكن لخصوص من له منصب الرسول بوصفه حاكماً على المسلمين؛ لأنّ القضيّة ترجع إلى مسائل الحاكميّة ـ السياسيّة أو الدينيّة أو هما معاً ـ على المجتمع.

الافتراض الثاني: أن يؤخذ الوصف على نحو الطريقيّة والمثاليّة المحضة، بحيث يكون المراد مطلق مسلم، وإنّما أتي بذكر النبيّ انطلاقاً من كونه أبرز المسلمين.

وهذا التفسير ينسجم مع دلالة بعض الروايات في موضوعنا؛ حيث تفيد أنّ إعطاء الأمان من حقّ كلّ مسلم.

الافتراض الثالث: أن يقال: إنّ الآية خاصّة برسول اللهﷺ، لا تتعدّاه إلى غيره أبداً.

ومن بين هذه الاحتمالات الثلاثة يبدو أنّ الأقرب منها هو الأوّل؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ طبيعة الموضوع لا إشارة فيها إلى شيء يوحي بالاختصاص برسول اللهﷺ؛ فلا هو من القضايا الشخصيّة، ولا مما ثبت عكسه بحقّ سائر المسلمين، فالآية تشبه آية الإحسان إلى

الوالدين من حيث نهيها عن قوله كلمة «أفّ» لهما، وذلك بقرينة سائر الروايات الواردة في المقام عند السنّة والشيعة؛ حيث تفيد عدم اختصاص هذا الحكم برسول الله، بل يتعدّاه إلى غيره.

ثانياً: إنّ الغرض المذكور في الآية، وهو رجاء الإسلام وسماع كلام الله، يعطي إيحاءً بالتعميم أيضاً؛ إذ الدعوة إلى الدين وتوفير الظروف الملائمة لدخول الناس فيه، شيءٌ لا يختصّ برسول الله، بل نُحرز شموله للمسلمين أيضاً غيره.

ثالثاً: إنّ التعميم إلى مطلق مسلم غير محرَز الدلالة في الآية، ويكفي الشكّ؛ وحينئذٍ يفترض التعميم بلوغاً للمقدار الموثوق بحصول التعميم له بمناسبات الحكم والموضوع؛ وحيث كان هذا الموضوع قد وقع في سياق آيات الحرب التي هي من القضايا العامّة في المجتمع مما لا يُحال إلى الآحاد والأفراد، كما أسلفنا من قبل؛ فالمقدار المطمأنّ بالتعميم إليه هو حاكم المسلمين المهتمّ بقضايا الدين ونشره. ولا نقول: إنّ الآية ترفض إعطاء حقّ إعطاء الأمان لكلّ مسلم، حتى تعارض ما سيأتي من روايات؛ وإنّما نقول: هي لا تدلّ على أزيد مما ذكرناه.

٩ ـ كانت هذه أهمّ النقاط التي تلاحظ من استنطاق الآية ومن فقهها، ويبقى أن نؤكّد على بطلان دعوى نسخ هذه الآية، كما قيل، بقوله تعالى: ﴿..**وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً**..﴾ (التوبة: ٣٦)؛ والسبب في ذلك أنّ النسبة بين الآيتين هو العموم والخصوص المطلق، فالمفترض تخصيص الآية التي نحن فيها للآية المدّعى نسخها تخصيصاً معقولاً وعرفياً؛ والشاهد لذلك أنّ الآية المدّعى أنّها ناسخة قد جاء مثيلها، بل ما هو أشدّ منها دلالةً، في مطلع سورة التوبة نفسه؛ فإذا صلحت هذه للنسخ فكيف أمكن صدور آية الإجارة في مناخ الآيات الشديدة السابقة واللاحقة عليها؟! فلا مؤشّر على نسخ هذه الآية إطلاقاً.

وبهذا يتبيّن أنّ الاستدلال بالآية في بحثنا استدلالٌ تامّ بالتقريب الذي بيّناه والدائرة التي حدّدناها.

٣ ـ مرجعيّة السنّة الشريفة في عقد الأمان، ومديات الدلالة

ثالث الأدلّة هنا هي السنّة الشريفة، حيث وردت هنا جملة من الروايات المتعلّقة بالموضوع، وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: ما معنى قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «يسعى بذمّتهم أدناهم»؟ قال: «لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجلٌ، فقال: أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره، فأعطاه أدناهم الأمان، وجب على أفضلهم الوفاء به»[1].

والرواية واضحة في المطلوب، ومفروضها صورة طلب المشرك، كما أنّها تجعل هذا الحقّ راجعاً إلى أيّ مسلم، وحالتها طلب رجلٍ واحد من المشركين فهي غير ظاهرة في إعطاء المسلم الأمان لتمام المشركين، كما أنّها خاصّة بالمشركين وإن أمكن تعميمها بقرينة الأولويّة.

إلا أنّ الرواية ضعيفة السند بالنوفلي الذي سبق وقلنا بعدم صحّة رواياته في نفسها، لكن لو تمت الرواية دلّت على صدور الجملة عن رسول الله.

الرواية الثانية: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ علياً أجاز أمان عبدٍ مملوك لأهل حصنٍ من الحصون، وقال: هو من المؤمنين»[2]. وقد ورد عند أهل السنّة أنّ عمر بن الخطّاب أجاز أمان عبد على جميع الجيش[3].

والحديث واضح في عدم اشتراط الحريّة في المؤمِّن، بل هو قويّ الدلالة في أنّ أحد المسلمين يمكنه أن يؤمّن عدداً كبيراً من المشركين، أهل حصن بأكمله، والعلّة واضحة، وهو مطلق إيمان الرجل بلا اشتراط قيدٍ إضافي. قال المازندراني: «وظاهر هذا الكلام يدلّ على أنّ ذمّة رسول الله صلى الله عليه وآله في الأوّلين والآخرين واحدة إلاّ ما أخرجه الدليل، وليس هنا دليلٌ على التفاوت بينهم»[4].

لكنّ تعبير «أجاز» يحتمل معنى أنفذ بوصفه حاكماً، بمعنى أنّ الأمان الذي أعطاه العبد

(١) الكافي ٥: ٣٠ ـ ٣١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٦ ـ ٦٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٠، ح١. قال السيد محمّد الصدر: «والمراد من صاحبكم: الإمام أو القائد. وإنّما عبّر بذلك لكونه غير مؤمن به لحدّ قوله ذلك» (ما وراء الفقه ٢: ٣٨١).

(٢) الكافي ٥: ٣١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٠؛ وقرب الإسناد: ١٣٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، باب ٢٠، ح٢.

(٣) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٨: ٨٠.

(٤) شرح أصول الكافي ٧: ٤٠٣.

المسلم لأهل الحصن كان موقوفاً في نفوذه على إذن الحاكم؛ والرواية تفيد أنّ علياً قد أذن بذلك، فلا تدلّ على إلزاميّة أمان آحاد المسلمين إلا بعد ترخيص الحاكم الشرعي، وأنّه لا يحرز لزوم قبول الحاكم بذلك؛ لأنّ الرواية لا توحي بهذه الضرورة، غايتها أنّ تعليله بأنّه من المؤمنين قد يكون راجعاً إلى لزوم أخذ أمانه بعين الاعتبار، لكنّه غير واضح؛ لاحتمال أنّه عليه السلام قد علّل بذلك قبولَه بالأمان، لا لزوم قبوله، في إشارة إلى عدم قبول الأمان الذي يعطيه الذمّي مثلاً.

لكنّ الرواية ضعيفة السند بطريقيها، ففي طريق الكليني بمسعدة بن صدقة؛ وفي طريق الحميري في قرب الإسناد بأبي البختري، وقد تقدّمت الإشارة إليهما مراراً.

وقد علّق المحقق الحلّي هنا فقال: «وهل يذمّ لقرية أو حصن؟ قيل: نعم، كما أجاز عليّ عليه السلام ذمام الواحد لحصن من الحصون، وقيل: لا، وهو الأشبه. وفعلُ عليّ عليه السلام قضيّة في واقعة، فلا يُتعدّى»[1]. **وعلّق الطباطبائي** فقال: «وإطلاق الأوّل يشمل ما لو أذمّ أهل بلد أو أقليم أو صقع، لكنّه خارج بلا خلاف، بل في المنتهى عليه الإجماع»[2].

الرواية الثالثة: خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه، قال: «قرأت في كتابٍ لعليّ: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أنّ كلّ غازية غزت بما (معنا) يعقّب بعضها بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنّه لا تُجار حرمة إلا بإذن أهلها، وإنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أبيه وأمه، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على عدل وسواء»[3].

والمقصود بهذا الحديث ـ كما يشرح ذلك العلامة المجلسي[4] ـ أنّ الغازية وهي الجماعة الغازية، يلحق بعضها بعضاً، بمعنى أنّ القتال بينها بالتعاقب؛ فتغزو جماعة ثم ترجع فتذهب جماعة أخرى، وعليها أن تتعاقب في المعروف والقسط بين المسلمين، وحيث كان كذلك فإنّه لا

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٣٨.

(٢) رياض المسائل ٧: ٤٩٨.

(٣) الكافي ٥: ٣١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٠ ـ ١٤١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، باب ٢٠، ح٥.

(٤) انظر: بحار الأنوار ١٩: ١٦٨ ـ ١٦٩.

تعطى حرمة ولا تجار إلا بإذن أهلها، أي بإذن الجيش، فلا يتفرّد جماعة بإعطاء الأمان والجوار دون التنسيق مع سائر الجيش، تماماً كما لا يسالم مؤمن دون مؤمن في القتال، بل الصلح يقع بين وجوه الطرفين جميعاً.

وطبقاً لهذا المعنى للرواية تفيد عدم إمكان التفرّد بإيقاع الصلح أو الجوار لفئة في الجيش، وهذا مخالف لسائر الروايات التي قلنا: إنّها تدلّ على أنّ الأمان يمكن أن يعطيه أيّ واحد من المسلمين ويُلزم الباقون به.

وقال المجلسي: «قوله: فإنّه لا يجوز حرب، في بعض النسخ [لا تجار حرمة] كما في أكثر نسخ التهذيب، أي لا ينبغي أن تجار حرمة كافر إلا بإذن أهل الغازية، أي لا يجير أحداً إلا بمصلحة سائر الجيش، وفي بعضها [لا تحاز حزمة] أي لا تجمع حزمة من الحطب مبالغة في رعاية المصلحة، ولعلّه تصحيف، والله يعلم»[1].

وذكرها الفيض الكاشاني بصيغة «فإنّه لا يجاز»، حيث قال: «فإنّه لا يجاز، أي لا يُتعدّى، من الجواز بالزاي»[2].

والرواية من حيث السند قد يقال بأنّها معتبرة؛ لأنّ طلحة بن زيد وإن لم يرد فيه توثيق خاصّ، إلا أنّ الشيخ الطوسي نصّ على أنّ له كتاباً وهو معتمد، والمهم اعتماد الكتاب، والرواية هذه منقولة في الكافي والتهذيب معاً، فتكون منظورة للشيخ في كتاب طلحة، كما أنّ المقصود بمحمّد بن يحيى الذي ينقل هذه الرواية عن طلحة، إمّا الخزاز وإمّا الخثعمي، بحسب ملاحظة الراوي والمرويّ عنه، وكلاهما ثقة.

لكنّ التحقيق عدم ثبوت وثاقة طلحة بن زيد، وستكون لنا وقفة قريباً حوله فانتظر.

الرواية الرابعة: خبر محمّد بن الحكم (حكيم)، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ أو أبي الحسن ـ قال: «لو أنّ قوماً حاصروا مدينةً فسألوهم الأمان فقالوا: لا، فظنّوا أنهم قالوا: نعم، فنزلوا إليهم، كانوا آمنين»[3].

---

(١) مرآة العقول ١٨: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٢) الوافي ١٥: ٩٩.

(٣) الكافي ٥: ٣١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد

فالرواية تحكم بأمان من توهّمَ الأمانَ، ولا معنى لذلك إلا نفوذ عقد الأمان على تقديره، إذ لو كان عقد الأمان لاغياً شرعاً لما كان هناك معنى لجعلهم آمنين على تقدير توهّمهم الأمان.

لكن ربما يقال بأنّ الرواية ليست فيها هذه الدلالة؛ إذ يمكن أن يكون الأمان لاغياً شرعاً، لكنّ الطرف الآخر لو ظنّه فنزل بتوهّم الأمان لما جاز قتله، لأنّ فيه شبهة غدر ولو أمام الرأي العام، فهذا ـ من جهةٍ ـ نظير القول بالحرمة التكليفيّة لعقدٍ لكنّه نافذ وضعاً، فجعلهم آمنين ليس لصحّة الأمان سلفاً وشرعيّته مسبقاً، بل لمحذور آخر طارئ بعد نزولهم، فلا تدلّ الرواية على نفوذ عقد الأمان من حيث المبدأ.

قال المحقّق العراقي: «وظاهر النصّ حصول أمانهم بشبهتهم، ولازمة لزوم إيصالهم إلى مأمنهم، وليس لهم البقاء مأمونين بعد رفع الشبهة إلا بأمانٍ جديد، أو بشبهة أخرى. وإلا فللمسلمين إما إيصالهم إلى المأمن أو تأمين جديد، فمع عدم تأمين جديد لا تقتضي الشبهة إلا المأمونيّة من قبل دخولهم المستتبع لخروجهم. وأمّا بقاؤهم اختياراً في بلد المسلمين بعد رفع الشبهة، فلا بدّ أن يكون بأمانٍ جديد، كيف ولا يقتضي دليل الأمان الحاصل بالشبهة مثل هذه الصورة المستند فيها بقاؤهم باختيارهم وعمدهم، فلا شبهة كما لا يخفى»[1]. إلا إذا قيل بأنّ الرواية بنفسها تنزّل متوهّم الأمان منزلة الآمن واقعاً، فيمكن الأخذ بإطلاق التنزيل في مثل هذه الحال.

هذا من حيث دلالة الرواية، أمّا من حيث سندها، فقد ورد فيها محمد بن الحكم على بعض نسخ الكافي، وورد مكانه محمد بن حكيم في نسخ أخرى توافقها نسخ التهذيب أيضاً[2]، فإن كان محمّد بن الحكم فهو أخو هشام بن الحكم، ولم يوثقه أحد، وأمّا إذا كان محمّد بن حكيم فقد اختلف في أنّ المسمّى بهذا الاسم رجلٌ أو رجلان، وعلى أيّ تقدير فلم يرد فيهما توثيق خاص، نعم مدح الرجل من حيث كونه كان مناظراً ومتكلّماً[3]، لكنّنا قلنا في مباحثنا الأصوليّة والرجاليّة

العدوّ، باب ٢٠، ح٤.

(١) شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٠١.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٨؛ ومعجم رجال الحديث ١٧: ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) انظر: النجاشي، الفهرست: ٣٥٧؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٧٤٥ ـ ٧٤٦؛ والطوسي، اتلفهرست: ٢٢٧

أنّ مدح الرجل في غير جانب النقل والوثاقة لا يصيرّ خبره حجّةً حتى على مبنى حجيّة خبر الثقة[١]، وعليه فالرواية ضعيفة السند، إلا إذا بُني على وثاقة كلّ من روى عنه ابن أبي عمير.

هذا، وقال المجلسيّ في وصف حال الحديث: «مجهول، وعليه الفتوى»[٢].

الرواية الخامسة: خبر عبد الله بن سليمان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «ما من رجلٍ آمن رجلاً على ذمّة (دمه) ثمّ قتله، إلا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر»[٣]. وبمضمونٍ قريب خبر حَبّة العُرَني قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من ائتمن رجلاً على دمه، ثم خاس به[٤]، فأنا من القاتل بريء، وإن كان المقتول في النار»[٥].

فالرواية صريحة في تحريم الغدر بعد الأمان، ودلالتها الالتزاميّة العرفية هو القبول بالأمان، فلو لم يكن الأمان جزءاً من المنظومة القانونيّة للشريعة الإسلاميّة لما كان هناك معنى لتحريم الغدر على تقديره.

والرواية تشعر بذلك غير أنّها ليست ظاهرة في المطلوب كما اتضح مما أسلفناه؛ وذلك أنّ عقد الأمان لو لم تقرّ به الشريعة ولم تجز لأنصارها استخدامه في سياسة الحرب والسلم، لا يمنع ذلك من تحريمها الغدر على تقدير أن يكون أحد أنصارها قد أعطى الأمان لشخصٍ آخر، فهذا من باب تحريم الغدر، لا من باب تشريع الأمان والإقرار به.

أمّا من حيث السند، فخبر حبّة العُرَني ضعيفٌ بجهالة حبّة نفسه؛ إذ غايته أنّ ابن داود نسب إلى الكشي أنّه ممدوح[٦]، مع أنّ السيد الخوئي نصّ على عدم وجدان هذا المدح في نسخ الكشي

ـ ٢٢٨؛ والرجال: ٢٨٠، ٣٤٢؛ وخلاصة الأقوال: ٢٥٣؛ ومعجم رجال الحديث ١٧: ٣٤ ـ ٣٥، ٣٦ ـ ٣٩، الرقم: ١٠٦٤٣ ـ ١٠٦٤٤، ١٠٦٤٧؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٧: ٦٧.

(١) انظر: الحديث الشريف ١: ٣١٧ ـ ٣٣٤؛ ومنطق النقد السندي ٣: ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) مرآة العقول ١٨: ٣٥٨.

(٣) الكافي ٥: ٣١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، باب ٢٠، ح٣؛ والمعجم الأوسط ٨: ٢١١.

(٤) أي نكث وخان العهد.

(٥) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٨ ـ ٦٩، باب ٢٠، ح٦؛ وانظر: الصنعاني، المصنّف ٥: ٣٠٠؛ وصحيح ابن حبان ١٣: ٣٢٠.

(٦) رجال ابن داود: ٦٩.

الحاليّة[١]، وحتى على تقدير الوجود، فمجّرد المدح لا يكفي ما لم يتصل بعنصر الوثاقة، وهو غير محرز، كما أنّه ورد اسمه في مصادر الرجال السنية بصفته من أصحاب الإمام عليّ بن أبي طالب غير أنّهم لم يذكروا فيه توثيقاً[٢]، إلا العجلي في معرفة الثقات نصّ على وثاقته[٣]، لكنّ العقيلي نقل الغمز فيه في كتابه الضعفاء[٤]، وكذا فعل الرازي في الجرح والتعديل[٥]، بل استوعب عبد الله بن عدي عدّة مواقف تخدش في الرجل مدعياً الإجماع على ضعفه[٦]؛ وعليه يصعب تصحيح سند رواية العرني.

أمّا خبر ابن سليمان، فهو ضعيف بابن سليمان نفسه، حيث لم يرد فيه توثيقٌ كائناً من كان: الصيرفي أو العبسي أو غيرهما، نعم وثاقته مبنيّة على رواية أحد الثلاثة عنه[٧] فمع عدم تمامية هذا المبنى ـ كما هو الصحيح ـ يصعب تصحيح الرواية، **فالروايتان ضعيفتان سنداً.** نعم وردتا بمضمونٍ قريب في بعض مصادر أهل السنّة كما أشرنا في الهوامش.

وقفة مع خطبة النبيّ في منى «يسعى بذمّتهم أدناهم» من حيث صدقيّة السند والمتن

الرواية السادسة: خبر حماد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح ـ في حديثٍ ـ قال: «.. لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمّتهم أدناهم..»[٨]، وفي نصٍّ آخر رواه ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام، قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله بمنى.. إلى أن قال: المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم، هم يدٌ على من سواهم»[٩]، وهذا

---

(١) معجم رجال الحديث ٥: ١٩٢ ـ ١٩٣، رقم: ٢٥٥٤.

(٢) راجع: ابن حنبل، العلل ٢: ٤٨٥.

(٣) معرفة الثقات ١: ٢٨١، رقم: ٢٥٦.

(٤) الضعفاء ١: ٢٩٥، رقم: ٣٦٦.

(٥) الجرح والتعديل ٣: ٢٥٣، رقم: ١١٣٠.

(٦) الكامل ٢: ٤٢٩ ـ ٤٣٠، رقم: ١٧٥/ ٥٤٤.

(٧) انظر: معجم رجال الحديث ١١: ٢١١ ـ ٢١٧، رقم: ٦٩٠٦ ـ ٦٩١٥.

(٨) تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤ ـ ٥٢٥، أبواب الأنفال، باب ١، ح٤. وستأتي المصادر الأصليّة للحديث في سياق بيان الأسانيد، فانتظر.

(٩) الكافي ١: ٤٠٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٩: ٧٥، كتاب القصاص، باب ٣١، ح١، ٢.

النصّ الثاني جاء في الخصال والمجازات النبويّة وتفسير القمي، وفي الصيغة التي نقلها القاضي النعمان بعد المقطع المذكور جاء: «.. فإذا أمّن (آمن) أحد من المسلمين أحداً من المشركين لم (لمن) يجب أن تخفر ذمّته، وتعرض عليهم شرائط الإسلام، فإن قبلوا أن يسلموا أو يكونوا ذمّة، وإلا ردّوا إلى مأمنهم وقوتلوا..»[١].

فهذه الرواية منقولة شيعيّاً في الكافي، ودعائم الإسلام، وأمالي الصدوق، وخصاله، وتحف العقول، والمجازات النبويّة، والتهذيب، وتفسير القمي، وأمالي المفيد، والغارات للثقفي، فضلاً عن المصادر المتأخّرة كالوسائل والبحار وعوالي اللئالي وجامع أحاديث الشيعة، وفي بعض هذه المصادر وإن جاء الخبر مرسلاً إلا أنّه في بعضها الآخر جاء مسنداً.

أمّا على المستوى السنّي، فقد نقلت الرواية في مسند أحمد بن حنبل، وسنن ابن ماجة، وسنن أبي داود، وسنن النسائي، ومستدرك الحاكم النيسابوري، وسنن البيهقي، فضلاً عن العديد من المصادر الحديثيّة المتأخّرة التي نقلت الخبر أيضاً؛ غير أنّ البخاري ومسلماً لم يذكرا هذه الرواية.

نستنتج من ذلك كلّه اشتهار هذه الرواية في مصادر الحديث الإسلاميّة القديمة، سواء عند السنّة أم عند الشيعة، وهذا عنصر جيّد في حدّ نفسه، لكن لا بدّ من مراجعة طبيعة نقل هذه الرواية، وهل لها سندٌ صحيح. والذي يبدو أنّ هذه الرواية نقلت بعدّة أسانيد هي:

السند الأوّل: وهو سند الكليني في الكافي وصولاً ـ بطريقين ـ إلى ابن أبي يعفور، وهو سند صحيح بكلا طريقيه[٢].

السند الثاني: وهو سند الكليني في الكافي أيضاً وصولاً إلى السكوني[٣]، وهو ضعيفٌ

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٧٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٤٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٨، ح٤. وخفر الذمّة هنا يقصد منه نقض العهد، وكلمة "يجب" يراد منها "يثبت" لا الوجوب الشرعي، ففي اللغة العربية لا تدلّ على المفهوم الشرعي اللاحق، فيكون المعنى لا يثبت خرق العهد هنا. فما ذكره مصحّحو المستدرك أو نقلوه غير دقيق، حيث قالوا: «ورد في هامش الحجريّة ما نصّه: قوله: (لم يجب أن تخفر ذمته) هكذا كان الأصل، ولعلّ الصحيح يجب أن لا يخفر، كما يظهر بالتأمّل» (مستدرك الوسائل ١١: ٤٥، الهامش رقم: ٢). ولعلّه للبناء على المعنى الأكثر شيوعاً واستعمالاً لكلمة "خفر".

(٢) الكافي ١: ٤٠٣.

(٣) المصدر نفسه ٥: ٣٠ ـ ٣١.

بالنوفلي.

السند الثالث: سند الصدوق في الأمالي[١]، لكنّه متداخل مع سند الكليني فلا يعدّ سنداً جديداً، وكذلك سند الصدوق في الخصال[٢].

السند الرابع: سند الطوسي في تهذيب الأحكام وصولاً إلى حماد بن عيسى[٣]، لكنّه ضعيف بأنّ حماداً لم ينقل الخبر عن المعصوم مسنداً، بل نقله عن بعض أصحابنا، كما أنّ الخبر ضعيف بإهمال الحسن بن إسماعيل بن صالح الصيمري[٤].

السند الخامس: سند المفيد في أماليه، وصولاً إلى أبي خالد القماط[٥]، وهو ضعيف بالقماط حيث لم تثبت وثاقته[٦]، كما أنّ أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد شُكّك في أمره[٧].

هذا وقد ورد الحديث مرسلاً أيضاً في موضعين من الكافي[٨]، وفي دعائم الإسلام مرّتين[٩]، وفي تحف العقول[١٠]؛ وفي المجازات النبويّة[١١]، وورد الخبر مرسلاً عدّة مرات في مستدرك الوسائل[١٢]، وعوالي اللئالي[١٣].

هذه هي الأسانيد الشيعيّة، تبلغ أربعةً ـ بعد إلغاء التداخل ـ وبينها واحدٌ على الأقلّ تامّ

---

(١) أمالي الصدوق: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) الخصال: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٨ ـ ١٣١.

(٤) راجع: مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٣٥٢، رقم: ٣٣٨١.

(٥) أمالي المفيد: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٦) راجع: معجم رجال الحديث ٨: ٤١ ـ ٤٣، رقم: ٤٢٣٢.

(٧) راجع: نقد الرجال ١: ١٥٣؛ والتعليقة على منهج المقال: ٣٢؛ ومعجم رجال الحديث ٣: ٤٣ ـ ٤٥، رقم: ٨٤٧؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٤٣٠.

(٨) الكافي ١: ٤٠٤، ٥٣٩ ـ ٥٤٣.

(٩) دعائم الإسلام ١: ٣٧٨، و ٢: ٤٠٤.

(١٠) تحف العقول: ٤٢ ـ ٤٣.

(١١) المجازات النبويّة: ١٧.

(١٢) مستدرك الوسائل ١١: ٤٥.

(١٣) عوالي اللئالي ١: ٢٣٥.

السند.

أمّا على الصعيد السنّي، فقد وردت عدة أسانيد لهذا الخبر، هي:

السند الأول: سند ابن حنبل وصولاً إلى الإمام عليّ[١]، والظاهر صحّة السند على المستوى الرجالي السنّي.

السند الثاني: سند ابن حنبل أيضاً والبيهقي، وصولاً إلى عمرو بن شعيب[٢] عن جدّه، والظاهر ضعف السند بالغمز في عمرو بن شعيب[٣]، وإليه سندٌ في سنن أبي داود[٤].

السند الثالث: سند ابن ماجة، وصولاً إلى ابن عباس[٥]، والظاهر ضعف السند بحنش[٦].

السند الرابع: سند أبي داود السجستاني والنسائي، وصولاً إلى قيس بن عبّاد عن علي[٧]، وربما أمكن تصحيح هذا السند، وقد صحّحه الحاكم[٨].

السند الخامس: سند البيهقي، وهو يعود إلى عائشة بنت أبي بكر[٩].

هذه هي أهمّ الأسانيد عند السنّة، ويمكن تصحيح اثنين منها.

وانطلاقاً من ذلك كلّه، وورود هذا المقطع في روايات متفرّقة في موضوعات مختلفة عند السنّة والشيعة، عن رسول الله ﷺ وغيره من أهل البيت، لا يبعد القول بحصول وثوق بصدور هذا المضمون عنهم؛ فيكون هذا الخبر أقوى خبر في هذا الباب مؤيّداً بسائر الروايات الواردة في هذا المجال.

أمّا على مستوى معنى الرواية؛ فالذمّة فيها هو الأمان؛ لأنّ الذمام هو الأمان، ومعنى ذلك أنّ أدنى المسلمين يسعى بأمانهم، وهذا يؤكّد أنّ الأمان شرعيٌّ ونافذ حتى لو صدر من آحاد

---

(١) مسند ابن حنبل ١: ١١٩، ١٢٢.

(٢) سنن البيهقي ٨: ٢٩؛ ومسند ابن حنبل ٢: ١٩٢، ٢١١.

(٣) راجع: تاريخ ابن معين ٢: ٣٥٥؛ والبخاري، الضعفاء الصغير: ٨٨؛ وضعفاء العقيلي ٣: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٤) سنن أبي داود ١: ٦٢٥.

(٥) سنن ابن ماجة ٢: ٨٩٥.

(٦) راجع: التاريخ الصغير ١: ٢٣٧؛ و ٢: ٣٩٣، و٣: ٩٩. نعم وثق وضعّف.

(٧) سنن أبي داود ٢: ٣٧٤ ـ ٣٧٥؛ وسنن النسائي ٨: ١٩ ـ ٢٠؛ وسنن البيهقي ٨: ٣٩.

(٨) المستدرك ٢: ١٤١.

(٩) سنن البيهقي: ٨: ٢٩.

المسلمين، ولا إشارة في الحديث إلى اشتراط أن يكون الأمان قد أُعطي من قبل السلطة الإسلاميّة، بل يمكن أن يقع من الآحاد أيضاً، كما أنّ تعبير الرواية بـ «أدناهم» يؤكّد عدم وجود فرق في المؤمِّن بين الرجل والمرأة والمقاتل وغيره والحرّ والعبد والحاكم وعموم المسلمين وهكذا. يضاف إلى ذلك أنّ الرواية ساكتة عن موافقة الحاكم الإسلامي على أمان أحد المسلمين، بمعنى أنّه قد يقال بإعطاء حقّ الأمان لآحاد المسلمين شرط عدم ممانعة الحاكم الشرعي، وهذا ما لا ذكر له في الرواية مع أنّه ضروري؛ إذ لو كان إذن الحاكم شرطاً لاحقاً في إنفاذ الأمان الذي أوقعه أدنى المسلمين لبيّنه الحديث، ولا سيما أنّه جاء في خطبة نبويّة تاريخيّة في منى أو مسجد الخيف، إلا إذا أثبت أحدٌ مركوزيّةَ هذا الشرط في الذهن المتشرّعي آنذاك، فتكون النصوص التي قالها النبيّ تقعيديّةً معلومة التفاصيل والاستثناءات لديهم، وأراد تأكيدها دون إنشائها أو تأسيسها، ولا بأس به ولو مع قرينة.

هل يتناقض حديث خطبة منى مع قواعد الفقه الإسلامي؟! حلول ومناقشات

لكن قد يواجه هذا الحديث مشكلةً دلاليّة في مضمونه تعكس أثرها على حصول الوثوق بصدوره، وتتلخّص هذه المشكلة في أنّها ـ أي الرواية ـ تحكم بشكل حاسم بتكافؤ دماء المسلمين، وهذا ما تعارِضه الكثير من الروايات الدالّة على عدم تساوي دم الرجل والمرأة ولا العبد والحرّ، مع أنّهم مسلمون، فكيف يمكن التوفيق بين هذين المضمونين؟! ألا يعكس ذلك أثراً على قيمة الحديث الذي بين أيدينا؟!

ويتعزّز وجود مشكلة هنا أنّ المازندراني فسّر التكافؤ هنا بالتساوي في القصاص والجنايات والديات، وقال: «الكفؤ: النظير والمساوي»(١). وفسّره بتساوي الدية بين الشريف والوضيع ابنُ عابدين (١٢٥٢هـ) في حاشيته(٢)، كما استخدم هذا الحديث في كتاب القصاص عبد الرحمن بن قدامة في الشرح الكبير(٣)، وكذا فعل البهوتي (١٠٥١هـ) في كشاف القناع(٤)، وابن حزم في

(١) شرح أصول الكافي ٧: ١٦، ٤٠٣.
(٢) حاشية ردّ المحتار ٤: ٣١١.
(٣) الشرح الكبير ٩: ٣٨١ ـ ٣٨٢.
(٤) كشاف القناع ٥: ٦١٦، ٦٢٨.

المحلّى في الديات والقصاص[١]، بل يصرّح ابن رشد الحفيد بأنّ من حكم بقتل الحرّ بالعبد استدلّ بهذا الحديث[٢]. وصرّح الكحلاني (١١٨٢هـ) عندما فسّر الحديثَ بأنّ معناه التساوي في الدية والقصاص[٣]، والأمر عينه فعله الشوكاني[٤]، بل هذا ما فعله القاضي النعمان أيضاً على مستوى القصاص[٥]، بل صرّح بهذا المعنى في الديات والقصاص صاحبُ البحار[٦] وغيرهم.

كما أنّ السرخسي أشار إلى الاستدلال بهذا الحديث على تساوي العبيد والأحرار في حكم القصاص[٧]، مما يؤكّد فهم التكافؤ في الدم من حيث الآثار أيضاً، وليس فقط من حيث حرمة القتل تكليفاً، ولهذا حاول أن يخرّج مسألة دية المرأة بنقصان دينها كما جاء في بعض الأحاديث[٨].

وقد حاول المارديني (٧٥٠هـ) إخراج العبد من تحت الحديث بحيث لا يكون له حقّ إعطاء الأمان، بادّعاء أنّ القرينة على ذلك موجودة، ألا وهي قولهﷺ بعد ذلك: «وهم يدٌ على من سواهم»، فإنّ كلمة اليد هنا تصرف الحديثَ عن العبد؛ لأنّه لا يدَ له، وأمّا المرأة فاكتفى لتبرير إعطائها حقّ إعطاء الأمان بالقول: إنّ ديتها تساوي دية النساء[٩].

أما ابن قدامة، فقد خرج من هذه المشكلة ببساطة أكبر، حيث تحدّث عن تخصيص الأدلّة الدالّة على التمييز في القصاص لعموم هذا الحديث وغيره[١٠]، فنجمع بين النصوص جمعاً عرفيّاً.

وهذا كلّه يؤكّد أنّ فقهاء المسلمين فهموا من هذا الحديث التساوي في الجنايات والقصاص والديات.

إلا أنّ في هذه التخريجات كلّها نظراً؛ وذلك:

---

(١) المحلّى ١٠: ٣٥٣، و١١: ٣٩.

(٢) بداية المجتهد ٢: ٣٢٥.

(٣) سبل السلام ٣: ٢٣٤.

(٤) نيل الأوطار ٧: ١٥٥.

(٥) دعائم الإسلام ٢: ٤٠٤.

(٦) بحار الأنوار ٣٧: ١١٨.

(٧) المبسوط ١٠: ٢٥.

(٨) المصدر نفسه ٢٦: ٨٤، وانظر له تخريجات: ٨٥.

(٩) انظر: الجوهر النقيّ ٩: ٩٤.

(١٠) المغني ٩: ٣٤٩.

أوّلاً: إنّ تخريج السرخسي بنقصان دين المرأة مخالف لظاهر الإطلاق بل العموم المباشر في الحديث، فالرواية شملت جميع المؤمنين مهما تفاوتت درجات إيمانهم، ولم تشرط درجةً خاصّة من الإيمان كي نخرج من هذه الدرجة غيرها، كما لم تشرط التساوي في درجة الإيمان، ولو أنّنا التزمنا بهذا لكان لا بدّ أن لا يُقتل متدين ملتزم متشرّع بفاسق متهتك مخالفٍ للشرع، وهو ما لا يلتزم به، لا السرخسيّ ولا غيره من الفقهاء.

ثانياً: إنّ تخريج المارديني هو الآخر غير صحيح؛ لأنّ تعبير اليد الوارد في الحديث يشمل العبد بالتأكيد، إذ هو كناية عن وحدتهم وتعاضدهم وانضمام قواهم إلى بعضها، والعبد لو لم نحكم بملكه أو نفوذ تصرّفاته المالية أو غيرها مطلقاً أو إلا بإذن مولاه، فهذا لا يلغي دوره في خدمة المجتمع الإسلامي بحيث يملك من القوّة، ولو عبر إذن السيد، ما يضمّه إلى سائر قوى المسلمين، وإلا لو كان سلب التصرّف ونفوذ الملكيّة معياراً لكان السفيه والمحجور عليهم غير متساوين في الدية مع غيرهم! وهذا واضح الفساد.

ثالثاً: إنّ تبرير المارديني إخراج المرأة بمساواة ديتها لمثلها في غاية الغرابة؛ فالرواية لو كانت تقصد مساواة أفراد كلّ مجموعة لعناصر هذه المجموعة كان معنى ذلك عدم تساوي المؤمنين ـ بالجمع المحلّى باللام ـ مع بعضهم، ولا يمكن صدور مثل هذا النص لغةً عرفاً وإرادة هذا المعنى منه.

رابعاً: إنّ تخريج ابن قدامة القائم على التخصيص، لعلّه هو التخريج الذي يفهمه الفقهاء وينسجم أكثر مع الشائع في الصنعة الفقهيّة، **فهل صحيح يمكن تخصيص هذا النص التقعيدي العام بمثل هذه المخصّصات؟**

والجواب: في المسألة نظرٌ شديد؛ لأنّ مثل هذه النصوص التقعيديّة الملقاة على ملأ المسلمين في منى أو سفحها في مسجد الخيف، لو أريد تخصيصها فهي تخصَّص بموارد محدودة، أو يكون تخصيصها مركوزاً في الذهن المتشرّعي العام الذي كان حاضراً ذلك المشهد الذي جمع المسلمين من أقطار الجزيرة، ولم يجمع خصوص الصحابة المقرّبين، فكيف يكون المؤمنون في تساوٍ في دمائهم والحال أنّ نصفهم ـ وهم النساء ـ لا يتساوى في الدية مع الرجال، أو عدد كبير منهم، كالعبيد، لا يتساوى في القصاص والدية مع الأحرار. إنّ حجم هذا المخصّص كبير جداً قياساً

لطبيعة الخطاب، يكاد يكون من المستهجن عرفاً، نعم ما دلّ على عدم التساوي في القصاص والدية بين المسلم والكافر بأنواعه حتى الذمّي، لا حرج فيه؛ لعدم شمول الحديث لغير الأمّة المسلمة.

ومحصّل الكلام هنا ـ ولسنا بصدد استعراض تمام روايات القصاص والديات والتي لا تحسب قليلةً أيضاً ـ أنّه على أبعد تقدير ينهار الوثوق بهذا الحديث كما ينهار أيضاً الوثوق بتلك الروايات هناك؛ لتعارضها، ومعه لا نأخذ بهذا الحديث هنا، ولا بتلك الأحاديث هناك، ونوكل علمها إلى أهلها. إلا إذا قيل بأنّ هذه النصوص جاءت مبنيّةً على ارتكاز القيود مسبقاً في ذهن جميع الحاضرين أو أغلبهم في منى، أو يقال بأنّ المراد بالتكافؤ هنا هو أنّهم متكافئون في مقابل غير المسلم، فالاعتداء على أيّ مسلم هو اعتداء على عامّة المسلمين ويرجّح ذلك السياق، أو يقال بأنّ التكافؤ هو بملاحظة عدم التكافؤ الذي كان بين العرب فيعتبر كلّ شخص دم أبناء قبيلته هو الأصل دون غيرهم، فيكون الهدف رفع التمايزات القبليّة والاجتماعيّة. ولعلّ هذا هو ما دفع ابن عابدين ـ كما نقلنا عنه آنفاً ـ لجعل الدلالة في سياق الشريف والوضيع.

قد يقال: لنفرض تساقط المقطع الدالّ على تكافؤ الدم في الحديث النبويّ؛ لمعارضته لنصوص باب الديات والقصاص، إلا أنّ هذا لا يوجب سقوط محلّ الشاهد هنا في باب الأمان، وهي الجملة اللاحقة: «يسعى بذمّتهم أدناهم»، فلتسقط جملة التكافؤ ولتظلّ جملة الأمان، وأيّ محذور في ذلك؟!

والجواب: تارةً نبني على حجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني، وأخرى على حجيّة خبر الواحد الظنّي:

أ ـ فإن بنينا على الأوّل، فيصعب الأخذ بسائر المقاطع؛ لأنّك بعدما تحتمل احتمالاً كبيراً حصول دسّ وتحريف في مقطعٍ من الرواية، فلا محالة سوف يتسرّب هذا الاحتمال والشكّ إلى سائر المقاطع، مما يزيل ـ عادةً ـ حالة الاطمئنان في النفس، إلا إذا قامت شواهد على عكس ذلك، كما سيتضح في التقسيم القادم على المبنى الثاني والذي يجري هنا.

ب ـ وأمّا إذا بنينا على الثاني، فقد يقال بالتبعيض في الحجيّة، خصوصاً مع كون الجملتين مستقلّتين، فإذا سقطت الجملة الأولى عن الحجيّة لم تسقط الثانية؛ لعدم وجود ترابط بينهما، فلعلّ

الدسّ حصل في الجملة الأولى ولم يحصل في الثانية، فما الموجب لإسقاط حجيّة الحديث بملاحظة المقطع الذي لم يقع طرفاً في المعارضة؟!

والجواب: إنّ في هذه المسألة صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون سقوط المقطع الأوّل نتيجة إحراز عدم صدوره من المعصوم أو التردّد في صدوره، بحيث نحتمل احتمالاً متساوياً حصول دسّ وكذب على لسانه، وفي هذه الحال يشكل القول بالتبعيض في الحجيّة؛ لأنّ ملاك حجيّة خبر الثقة هو كشفه عن الواقع ولو كشفاً ناقصاً، فمع إحراز الكذب أو ارتفاع احتماله، لا يصبح هناك كشف قوي في الخبر، بل يسقط عن رتبة الظنّ، فهذا تماماً كما لو أحرزت أنّ زيداً زاد أو أنقص في النقل، فهل يبقى هناك حالة ظنّ في سائر النصّ وأجزائه؟!

الصورة الثانية: أن يكون سقوط المقطع الأوّل نتيجة إحراز عدم كونه مراداً جدّياً للمولى، مع بقاء صدوره على حاله، كما لو سقط المقطع مع احتمال التقيّة، ففي هذه الحال لا يسري اليقين ولا الشكّ بالكذب إلى رواة السند، حتى يُفقدنا ذلك قوّة الكشف الموجودة في السند نفسه، فتبقى سائر المقاطع على حالها، فالتبعيض في الحجيّة يفترض فيه القول بالتفصيل بين الصدور وجهة الصدور.

ووفقاً لذلك قد يقال في مورد البحث: إنّه لا معنى لسلب الإرادة الجدّية؛ لأنّ النصّ نبويٌّ ألقي على الملأ في موسم الحج، فاحتمال التقيّة وما أشبهها بعيدٌ جدّاً، من هنا يقوى احتمال حصول الوضع بعد فرض التعارض، وعليه، فلما كان السند واحداً في المقطعين، سرى احتمال الوضع ـ أو الدسّ على الثقات ـ إلى سائر المقاطع وانعدم الوثوق فيها، مما يوجب سقوط الرواية عن إمكان الاحتجاج بها في بحثنا هنا أيضاً، إلا إذا أدّت الأبحاث الفقهيّة في مسألة دية المرأة والرجل والعبد والحرّ إلى التساوي بصرف النظر عن الرواية هنا أو كان بين تلك الروايات تعارضاً مستقراً بحيث تتساقط ويُرجع إلى العموم الفوقاني السالم عن المعارضة، مثل الحديث الذي نحن بصدده هنا، أو قلنا ببعض التخريجات التي أشرنا إليها أعلاه، فيرتفع الإشكال تماماً.

الرواية السابعة: خبر السمندري، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أكون بالباب ـ يعني: باب

الأبواب[١] ـ فينادون السلاح فأخرج معهم، قال: فقال لي: «أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً فأعطيتَه الأمان، وجعلت له من العقد ما جعله رسول اللهﷺ للمشركين، أكان يفون لك به؟» قال: قلت: لا والله، جعلت فداك، ما كانوا يفون لي به، قال: «فلا تخرج»، قال: ثمّ قال لي: «أما إنّ هناك السيف»[٢].

وقد يُستدلّ بهذه الرواية بأنّها تريد أن تجعل عدم وفاء الدولة وقيادة الجيش الإسلامي بأمان أحد المقاتلين دليلاً على عدم سيرها على خطى رسول اللهﷺ وسنّته، ومن ثمّ عدم الخروج معها للحرب، مما يفرض ضمنياً الإقرار بهذا العقد وضرورة إنفاذه على الدولة وقيادة الجيش ولو كان من آحاد المقاتلين.

إلا أنّ هذه الرواية ضعيفة السند، بإهمال السمندري نفسه[٣]، وعبد الله بن المصدّق[٤].

الرواية الثامنة: خبر أبي حمزة الثمالي (صحيحة محمّد بن حمران وجميل بن درّاج)، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «كان رسول اللهﷺ إذا أراد أن يبعث سريةً.. وأيّما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر[٥] إلى أحدٍ من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه، واستعينوا بالله»[٦].

---

(١) ذكر الفيض الكاشاني في شرح معنى الباب هنا فقال: «الأبواب ثغرٌ بموضع من نجد، يقال له الحزر بالزاي بين المهملتين، ويحتمل أن يكون المراد بباب الأبواب باب الخليفة. السلاح يعني خذوا السلاح وتهيّئوا للحرب.. وقولهعليه السلام: أما إنّ هناك السيف، يحتمل معنيين: أحدهما أن يكون تهديداً له في الخروج بالقتل، والثاني أن يكون اعتذاراً له فيه بذلك، يعني من لم يخرج معهم قتلوه» (الوافي ١٥: ٨٢ ـ ٨٣)، لكنّ الشعراني علّق على كلامه فقال: «باب الأبواب موضع بقفقاز، وهو المعروف الآن بدربند، وكان قريباً من البحر. ومن بلاد الخزر بالمعجمتين ثمّ المهملة. وكأنّ المصنّف أخذ ما ذكره من نسخة مصحّفة. ونجد مصحّف بحر، والحزر مصحف الخزر. والله العالم» (المصدر نفسه، الهامش رقم: ١).

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٥.

(٣) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٧: ١٧٧؛ ومعجم رجال الحديث ١٧: ٢٧٢، رقم: ١١١٦٩؛ والشبستري، الفائق ٢: ١٢٦.

(٤) معجم رجال الحديث ١٠: ٣٣٥، رقم: ٧١٦٨.

(٥) لعلّ المراد منه نظر إشفاق ومرحمة، فكأنّه لاحظ فيه طلباً للأمان فآمنه إشفاقاً، فانظر: الوافي ١٥: ٩٢ ـ ٩٣.

(٦) الكافي ٥: ٢٧ ـ ٢٨، ٣٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٨، كتاب الجهاد، أبواب الجهاد العدو، باب ١٥،

ومضمون الحديث يحاول التطابق مع الآية الكريمة في موضوع سماع الكلام الإلهي، كما يوافق سائر الروايات التي مرّت، ومنها ما دلّ على عدم كون إعطاء الأمان من مختصّات السلطة الإسلاميّة.

إلا أنّ مشكلة الرواية تكمن في سندها؛ لأنّ معاوية بن عمار لم يجزم بأنّه سمع الرواية من الثمالي، بل قال: «أظنّه عن أبي حمزة»، ولعلّ عدم الجزم جاء من الراوي اللاحق كابن أبي عمير، **لكنّ هذه المشكلة يمكن تفاديها؛** لأنّ للرواية سنداً آخر تامّاً يصل إلى محمّد بن حمران وجميل بن دراج، فلا مشكلة سنديّة فيها.

الرواية التاسعة والعاشرة: خبر عبد الرحمن بن كثير، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا فشت أربعة ظهرت أربعة.. وإذا خُفِرَت الذمّة نصر المشركون على المسلمين»[1].

والمراد بخفر الذمة انتهاكها، بمعنى عدم الوفاء لمن يجير، كما دلّت على ذلك مصادر اللغة[2]، ولكنّ الرواية لا تبيّن طبيعة هذه الذمّة وهذه الإجارة، وما هي حدودها وأحكامها، علماً أنّها ليست في مقام البيان من هذه النواحي حتى يؤخذ بإطلاقها.

وقد يقال: إنّ أقصى ما تفيده الإخبار عن أنّ خفر الذمم يؤدّي إلى نصرة المشركين على المسلمين، وليس فيها إنشاء تحريم أو إلزام حتى يؤخذ منها حكم شرعي.

إلا أنّ هذا الكلام مردود؛ فإنّ نفس الأثر الذي ذكرته، مضافاً إلى العلم من الخارج بحرمة الثلاثة الأولى، وهي الزنا وإمساك الزكاة وجور الحكام.. يفيدان الظهور في مفروغيّة حرمة انتهاك الذمّة.

والحديث ضعيف بعبد الرحمن بن كثير نفسه، فقد ورد تضعيفه على لسان النجاشي نفسه[3].

ومثل هذه الرواية خبر صفوان بن يحيى، عن بعض أصحابنا، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا

ح٢.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٥٢٤؛ والخصال: ٢٤٢؛ وتهذيب الأحكام ٣: ١٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٨: ١٣، أبواب صلاة الاستسقاء، باب٧، ح١.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: العين ٤: ٢٥٣ ـ ٢٥٤؛ و..

(٣) انظر: الفهرست: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

فشا أربعة ظهرت أربعة.. وإذا خُفِرَت الذمّةُ أُدِيْلَ لأهل الشرك من أهل الإسلام..»[١].

والمعنى أنّه إذا نقض الأمان نصر أهل الشرك على أهل الإسلام، والمقصود تحقّقت الغلبة لأهل الشرك، وهذه الرواية أيضاً ضعيفة السند بالإرسال.

هذا هو مهمّ الأحاديث الواردة في المقام، وسيأتي غيرها في مطاوي البحث القادم. وقد تبيّن صحّة بعضها سنداً، وضعف بعضها الآخر، وعدم دلالة بعض، وإمكان تحصيل الوثوق بخبرٍ منها لو تمّ تخطّي بعض المحاذير.

والمتحصّل أن السنّة الشريفة دالّة أيضاً على شرعيّة الأمان ونفوذه في الجملة، كما دلّ الكتاب الكريم على ذلك.

٤. مرجعيّة الإجماع، وقفة نقديّة

رابع الأدلّة هنا هو الاستناد إلى إجماع المسلمين قاطبةً على هذا العقد حيث لم يختلف أحد على ذلك في الجملة.

إلا أنّ هذا الدليل ليس بمهمّ، فالإجماع وإن كان إسلاميّاً يصل حدّ ما قد يطلقون عليه الضرورة الفقهيّة، إلا أنّنا قلنا في أبحاثنا مراراً أنّ مقولات الضرورة الفقهيّة والإجماع والشهرة كلّها تخضع لمفهوم المدركيّة، وحيث إنّ المدرَك هنا واضح، وهو الآيات والروايات، فلا قيمة لهذا الإجماع إطلاقاً، ما لم يرجع لارتكاز متشرّعي ديني غير مردوع عنه في عصر النصّ.

وتفسير الضرورة الفقهيّة بمعنى الواضح المتلقّى عن المعصوم جيلاً بعد جيل، أشبه بالقضيّة بشرط المحمول، كما أنّ التمييز بين الإجماع والتسالم بأنّ الأوّل هو اتفاق كلمات الفقهاء على حكمٍ، فيما الثاني هو ظهور عباراتهم في ارتكاز ذلك بين الإماميّة الكاشف عن ارتكازه في عصر النصّ، ـ لو سلّم أنّ هذا هو المراد من كلمات العلماء الذي يعبّرون بالتسالم، وهو ما يحتاج لدليل؛ إذ لعلّهم عبّروا به لبيان قوّة الإجماع لا أكثر ـ لا يجعل التسالم حجّةً، إذ يرجع التسالم إلى ثبوت الكاشف عن الارتكاز المتشرّعي في عصر النصّ، فتكون الحجيّة للارتكاز المتشرّعي نفسه، فلا

---

(١) الكافي ٢: ٤٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٧٥، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ٤١، ح٥.

ضرورة لتكثير الكلمات الموجبة لتوهّم وجود أدلّة متعدّدة، فيجري عليه ما يجري على السيرة المتشرّعيّة، ولا يكون دليلاً إضافيّاً.

ونتيجة الكلام أنّ عقد الأمان صحيح ونافذ وشرعيّ بدليل الكتاب والسنّة.

ثانياً: عقد الأمان، الشروط والقيود

بعد الفراغ عن أصل شرعيّة هذا العقد، لا بدّ من الحديث عن شروطه وقيوده الشرعيّة والعقلائيّة، وفي هذا السياق تطرح شروط عدّة أبرزها:

١. مطالبة الكافر بالأمان

هل يشترط في الأمان أن يسبقه مطالبة الكافر به، بحيث لو لم يطالب لم يشرع هذا العقد أساساً، بل الشريعة تلزم بالتعامل مع الحربيّ طبقاً لعمومات الجهاد؟

تقدّم أنّ الآية القرآنيّة هي المقيّد الرئيس بذلك، فيما لاحظنا أنّ الروايات ـ عدا مثل خبر السكوني ـ خالية من هذا القيد، وقد يكون خلوّها لمفروغيّة اشتراط الطلب وارتكازه نتيجة نصّ الآية الكريمة، لا لعدم كونه قيداً في المقام.

إلا أنّنا قلنا سابقاً: إنّ الآية وإن كانت واردة في هذا المورد إلا أنّه بتنقيح المناط المذكور فيها يُفهم أنّه لا خصوصيّة للطلب المسبق، وإنّما المهم رجاء الإسلام من دخوله ديار المسلمين، فالصحيح أنّ هذا الشرط غير مأخوذ في الأمان هنا، وفاقاً لجماعة[1].

٢. اشتراط العدد الخاصّ

ذكر جملة من الفقهاء أنّ الأمان إذا أعطاه أحد المسلمين فلا بدّ أن لا يتجاوز عدد العشرة من الكفار، فلا يحقّ أن يعطي المسلم الأمانَ لأكثر من هذا العدد.

والحقّ في هذه المسألة ما ذهب إليه مثل السيد الخوئي[2]، من عدم صحّة هذا الشرط؛ وذلك

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٩٢؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٧٦ ـ ٣٧٧؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٣٣٤.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٧٧.

أنّنا لم نجد مثل هذا القيد العددي في أيّ من الآيات والروايات، فالتقييد به بلا دليل، بل تقدّم أنّ بعض الروايات أعطت المجال للمسلم في إعطاء الأمان لأهل حصنٍ من الحصون، ومن الواضح أنّ أهل الحصن يزيد عددهم عادة عن العشرة رؤوس، وإن كانت هذه الرواية ضعيفة السند.

ولعلّ اشتراط هذا الشرط راجع إلى أنّ الأمان يقع على خلاف القاعدة والعمومات الدالّة على وجوب الجهاد مع الحربيّين، فيقتصر على المنساق من الأدلّة، وهو الحالات الفرديّة؛ فإنّها هي الغالبة في حالات الأمان، وقد يدّعى انصراف الأدلةّ إلى هذه الحالة الغالبة، ولا سيما أنّه قد يكون هناك مقيّد لبّي للنصوص، وهو أنه إذا أمكن لأيّ واحد من المسلمين أن يجير تمام الكافرين لزم الهرج والمرج وذهاب أمر الحرب من يد السلطة الإسلاميّة، فلا بدّ من افتراض عدد محدود يتناسب مع موقع الفرد المسلم المعطي للأمان في الجيش.

والحقيقة، إنّ هذه المسألة مرتبطة بمسألة قادمة، وهي تحديد من يكون له حقّ إعطاء الأمان، هل الدولة المسلمة ومن ينوب عنها في الحرب أو مطلق المسلمين وآحادهم؟ فإن بنينا على أنّه الدولة لم يكن هناك أيّ موجب لتقييد الأدلّة بعددٍ خاص، كما هو واضح، وأمّا إذا عمّمنا الحكم لأفراد المسلمين فقد يدّعى وجود هذا المقيّد اللبي، وسوف يأتي أنّه حتى لو قلنا بأنّه حقّ شخصي لكلّ مسلم إلا أنّه مشروط بعدم وجود مفسدة من جهة أخرى، يرجع فيها إلى الدولة نفسها، ومعه لا مانع من إطلاق العدد مع هذا الشرط، وإن كانت النصوص مع الحالة الغالبة يوحيان بالجانب الأفرادي المحدود، وعلى أيّة حال فالأمر سهل، ورقم العشرة لا دليل عليه.

٣. شرط رجاء الإسلام/الغرض الدعوي للأمان

هل عقد الأمان تابع للمصالح الدعويّة أو أنّه أعمّ منها ومن المصالح السياسيّة؟ هل أن يكون إسلامه مرجوّاً عنصرٌ مؤثر في شرعيّة الأمان أو لا؟ وهل قصد المؤمِّن إسلام المؤمَّن مأخوذ هنا؟

الظاهر من الآية الكريمة ـ كما قلنا ـ الاختصاص بالجانب الدعوي، بل هذا هو الظاهر من بعض الروايات كصحيحة جميل بن دراج وخبر السكوني، أمّا بعضها الآخر، فجملة منه في غير

مقام البيان من هذه الناحية، مثل خبر السمندري الذي كان يتحدّث عن القتال مع غير دولة الحقّ، وكذا خبر ابن كثير وصفوان بن يحيى اللذين كانا يتحدّثان عن ظهور أربعة أشياء تؤدّي إلى أربعة، وكذا خبر خطبة النبيّ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ في منى.

نعم، تبقى بعض الروايات التي ليس فيها إشارة لهذا القيد، مما قد يفسح المجال للإطلاق فيها، لكنّ الإنصاف عدم إمكان أخذ الإطلاق منها بعد إمكان أن تكون منطلقة من مفروغيّة البُعد الدعوي في الأمان، بحيث لم تذكر القيد اتكالاً على هذا الأمر، ولا سيما أنّ أغلب هذه الروايات ضعيف السند أيضاً.

لكن توجد روايات قد يقال بأنّها واضحة الدلالة على نفوذ عقد الأمان لغير الغرض الدعوي، وهي:

١.٣. مع إجارة زينب بنت النبيّ لزوجها أبي العاص، تحليل الحادثة وتقويم

أوّل الحوادث هي إجارة زينب بنت رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ لزوجها أبي العاص بن الربيع بن عبد العزى (١٢هـ)، حيث كان تاجراً فأصابت تجارته سريةٌ من سرايا المسلمين، فأمضى رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ إجارة ابنته لزوجها، وفي الرواية عن أمّ سلمة «إنّ زينب بنت رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ أرسل إليها زوجها أبو العاص بن الربيع أن خذي لي أماناً من أبيك فخرجت، فأطلعت رأسها من باب حجرتها، والنبيّ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ في صلاة الصبح يصلّي بالناس، فقالت: أيها الناس أنا زينب بنت رسول الله، وإنّي قد أجرت أبا العاص، فلما فرغ النبيّ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ من الصلاة، قال: أيها الناس: إنّي لم أعلم بهذا حتى سمعتموه، ألا وإنّه يجير على المسلمين أدناهم». وقد ورد الخبر بصيغ أخرى عدّة[1].

وقد استند بعضُ الأحناف إلى هذه الحادثة لإثبات أنّ الإجارة قد تكون لغير الغرض الدعوي، ولغرض التجارة.

وقد يلاحظ على الاستدلال بهذه الحادثة:

أوّلاً: إنّه لا أثر في القصّة للغرض الدعوي أو لواقعيّة احتماليّة إسلامه؛ لكن ليس فيها أي إشارة لغرضٍ آخر، سوى ما جاء في بعض صيغها حيث قالت زينب لرسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: «إنّ أبا

(١) انظر: البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٩٥ ـ ٩٦؛ والمستدرك ٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، و٤: ٤٥؛ وأسد الغابة ٥: ٢٣٧.

العاص بن الربيع إن قرب فابن عمّ، وإن بعد فأبو ولد وإني قد أجرته..»[١]، مما يوحي بأنّ الإجارة جاءت لمكان العلاقة التي تربط زينب بأبي العاص، وإلا فلا يوجد ما يلغي احتمال أنّها أجارته للرغبة في إسلامه، أو كان إسلامه مرجوّاً واقعاً، وفي بعضها أنّه هو من طلب ذلك دون إشارة إلى سبب هذه الرغبة، مع أنّنا نعلم أنّ الرجل أسلم فيما بعد، ومعه يصعب الاستدلال بهذه الحادثة على غير الغرض الدعوي.

إلا أنّ الإنصاف أنّ القصة وردت في مثل أسد الغابة لابن الأثير وغيره صريحةً في أنّ الرجل طلب الأمان كي يستردّ ماله، وإن لم يذكر ابن الأثير طريقه إلى هذه المعلومات بوضوح، فلو كان الغرض الدعوي هو الأساس في هذا الأمان لما وجدنا مثل هذه الإشارات أو في الحدّ الأدنى لوجدنا إشارةً إليه في القصص التاريخيّة المتحدّثة عن هذا الرجل.

لكن سيأتي مزيد كلام حول هذه النقطة فانتظر.

ثانياً: ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّ هذا الأمان جاء بعد الأسر، وإنما صحّ لإجارة النبيّ التي تعني إعطاءه الأمان أو إطلاق سراحه، فالمرجع هو رسول الله صلى الله عليه وآله دون زينب ابنته[٢].

وهذا الكلام غير مفهوم، ولعلّه حصل فيه خلط بين اختصاص الأمان بالحاكم وعدمه، وبين اشتراط الغرض الدعوي وعدمه، فنحن هنا لا نبحث في من هو الذي أعطى الأمان، بل في الغرض من إعطاء الأمان، ونحن لا نعلم هل كان غرض رسول الله صلى الله عليه وآله دعوياً أو سياسيّاً أو..؟

يُضاف إلى ذلك أن نصّ الحادثة صريح في عكس هذا التفسير، فإنّ قبول رسول الله صلى الله عليه وآله بعد إنهائه الصلاة بما قالته زينب، جاء معلّلاً بأنّه يجير أدنى المسلمين، مما يفهم منه أنّ الإجارة حصلت من زينب دون رسول الله، وإلا فلا معنى لهذه الجملة.

ثالثاً: ما ذكره العلامة فضل الله، من أنّ هذه الرواية مردودة بظاهر الآية القرآنيّة التي حصرت الجوار والأمان بالغرض الدعوي، فلا يؤخذ بها حينئذٍ[٣].

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٩٥.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ٣٣٦؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٩٦؛ وجواهر الكلام ٢١: ١٠٠؛ والمغني ١٠: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٣) كتاب الجهاد: ٣٣٦.

وهذه الملاحظة قد تناقش بأنّ الآية القرآنيّة وإن كانت خاصّة بالغرض الدعوي ـ كما تقدّم ـ إلا أنّها لا تبطل الأغراض غير الدعويّة، بل تسكت عنها، وهذا معناه أنّ مجيء دليل آخر يعطي قيمةً للغرض غير الدعوي لا يعارِض الآية، حتى نردّه بمخالفتها، وهذا واضح.

وقد يجاب بأنّ المعارضة تأتي من حيث مفهوم الجملة الشرطيّة الموجودة في الآية مع الأخذ بعين الاعتبار قرينة السياق، فإنّ السياق يعلن الحرب والقتال معهم وعدم المهادنة، ثمّ يستثني ـ مستخدماً الجملة الشرطيّة ـ حالة الإجارة برجاء الإسلام، مما يُفهم منه أنّ غير هذه الحالة يفترض أن يكون مشمولاً للسياق الشديد في الآيات السابقة واللاحقة ضدّ الحربيّين.

رابعاً: إنّ هذه القصّة وردت بعدّة صيغ، ولا بدّ من مقارنة هذه الصيغ، حيث نقلها لنا بشكل أساس كلّ من الحاكم النيسابوري في مستدركه والبيهقي في السنن الكبرى، وجاءت أيضاً في أسد الغابة وغيره لابن الأثير وغيره مما كتب فيها بعد في الصحابة.

وتختلف القصّة في معطياتها بين مصدرٍ وآخر، وذلك:

أ ـ الصيغة التي وردت عن أمّ سلمة، وأقصى ما تدلّ عليه أنّ أبا العاص أرسل إلى زينب بنت الرسول أن تأخذ له أماناً من أبيها، فأعلنت الأمان في صلاة الصبح[1].

وهذه الصيغة لا تدلّ على الغرض غير الدعوي للأمان، بل هي ساكتة من هذه الناحية، كما أنّها لا تدلّ على الغرض الدعوي أيضاً، واحتمال رجاء إسلامه وعدمه مفتوح.

ب ـ الصيغة التي تقول: إنّ زينب أرسلت بمالٍ كان فيه قلادة لها كانت خديجة أدخلتها بها على أبي العاص، فلما رآها رسول الله رقّ قلبه فأطلق سراح أبي العاص، وكان أسيراً، وذلك في سياق إرسال قريش أموالاً لفداء أسراها، فأطلقه رسول الله[2].

---

(١) المستدرك ٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، و ٤: ٤٥؛ وسنن البيهقي ٧: ١٨٥؛ و ٩: ٩٥؛ والدولابي، الذرية الطاهرة النبويّة: ٧٣؛ و..

(٢) انظر: المجموع ١٩: ٣٠٨؛ ومسند ابن حنبل ٦: ٢٧٦؛ والمستدرك ٣: ٢٣٦، و ٤: ٤٤ ـ ٤٥؛ ومجمع الزوائد ٩: ٢١٤؛ وعمدة القاري ١٦: ٢٣٠، و٢٠: ١٤١؛ ومصنّف الصنعاني ٧: ١٧١؛ والاستذكار ٥: ٥٢١؛ والاستيعاب ٤: ١٧٠١ ـ ١٧٠٢؛ ونصب الراية ٤: ٢٦١؛ وابن حجر، الدراية ٢: ١٢٠؛ وكنز العمال ١٦: ٥٥١؛ وأضواء البيان ٣: ٤٤٠ وسنن أبي داود ١: ٦٠٩.

وهذه الصيغة إذا كانت تتحدّث عن حادثة واحدة، فهي أجنبية عن موضوع بحثنا؛ لأنّه ليس فيها أمان، وإنّما يأتي الحديث عنها إن شاء الله في بحث فداء الأسرى، فلعلّ ما أرسلته للنبيّ كان مالاً يُفدى به أبو العاص؛ حيث ورد أنّها كانت حينها ما تزال في مكّة، وأنّ رسول الله أخذ منه وعداً أن يرسل زينب إلى المدينة، فأطلق سراحه ووفى بوعده. والذي يؤكّد أنّها حادثة أخرى نصُّ الحاكم النيسابوري وغيره أنّ حادثة الفداء جاءت بعد معركة بدر حيث كان أبو العاص أسيراً عند المسلمين، وأمّا حادثة قافلة التجارة فجاءت قبيل فتح مكّة في العام السادس من الهجرة، وفي الحادثة الثانية هناك نصّ على أنّه لم يؤسر، بل هرب من سرية المسلمين، وجاء في الليل فدخل المدينة يطلب الأمان من زينب(١).

وكأنّه حصل خلطٌ بين الحادثتين في كلمات بعضهم، مثل البيهقي في السنن الكبرى وغيره(٢)، بل هو موجود في رواية الدولابي (٣١٠هـ) في كتابه "الذريّة الطاهرة النبويّة"، لكنّه لا يفيد في مقامنا حتى لو صحّ مع أنّه يعارض روايات هربه الدالّة على عدم أسره؛ لأنّه حتى لو صحّت الإجارة فلا يعلم أنّ الغرض لم يكن دعوياً.

ج ـ وهي الصيغة التي تعلّل فيها زينب الإجارة بقرابتها من الرجل، مما قد يوحي بأنّ غرضها شيء آخر.

وهذه الصيغة وردت في سنن البيهقي(٣)، وفي سندها عبد الله البهي، ولم أجد فيه توثيقاً سوى إيراد ابن حبان له في الثقات مع أنّ رواياته كثيرة عن عائشة، ولم يرد في مصادر الرجال، وحتى لما ترجمه المزّي في تهذيب الكمال لم ينقل سوى ذكر ابن حبان له في الثقات(٤)، وبصرف النظر عنه فإنّ في السند محمد بن كثير ولم أجد شخصاً يوثّق بهذا الاسم في مصادر الرجال الشيعيّة، أمّا المصادر السنية فهو بين مجهول ومضعّف ومنكر الحديث(٥)، ولو وثق لم يؤخذ بالتوثيق في هذه

---

(١) المستدرك ٣: ٢٣٦.

(٢) انظر: السنن الكبرى ٧: ١٨٨.

(٣) انظر: سنن البيهقي ٥: ٩٥.

(٤) تهذيب الكمال ١٦: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٥) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ ومعجم رجال الحديث ١٨: ١٨٤ ـ ١٨٥؛ والعلل

الحال، ولا أعرف لماذا وصف ابن حجر هذا السند بالقويّ[١].

د ـ وهي الصيغة التي تصرّح بأنّ أبا العاص لما دخل على زينب كان قاصداً ردّ المال[٢]، وهذه الصيغة لا تفيد؛ لأنّها تذكر غرض ابن الربيع لكنّها لا تذكر غرض زينب، فلعلّها كانت تقصد هدايته والتأثير عليه، كما حصل فعلاً وأسلم الرجل بعد ردّ بضاعته إليه، ولا يجب على رسول الله أن يسأل عن قصد معطي الأمان، حملاً لعمله على الصحّة، مع وجود احتمال الغرض الدعوي. ورجاء إسلامه واقعاً وعدمه غير ملاحظين هنا.

هـ ـ وهي الصيغة التي نقلها ابن حجر في الإصابة «بسند صحيح عن الشعبي» نقلاً عن الحاكم النيسابوري، وحاصلها أنّ زينب علمت بأنّ المسلمين يريدون الخروج للقاء قافلة أبي العاص وقتله، فلكي تحول دون ذلك خرجت إلى الرسول وآمنت الرجل، فخرج المسلمون عزّل إليه..[٣].

وقد علّق ابن حجر على هذا الخبر بتعليق جيّد، إذ قال بأنّه مع صحّة سنده إلى الشعبيّ غير أنّه مرسل، مع أنّه يخالف ما هو أثبت منه، ثم ذكر القصّة المعروفة لأسره يوم بدر، ثم أسره مع القافلة بعد ذلك، بما يفيد أنّه أسر مرّتين، وفي المرّة الأولى حصل الفداء فيما إجارته زينب في الثانية[٤]، وقد تقدّم هذا كلّه.

وعليه، فتفاصيل هذه القصّة واضطرابها وحصول الخلط والتداخل في أمرها، يجعلاننا لا نستطيع الاستشهاد بتفاصيلها الدقيقة، ونبقى عند النقطة المشتركة فيها، وهي لا تدلّ على أزيد من حصول الإجارة دون اطّلاعنا على الغرض من ذلك أو على احتماليّة إسلامه من عدمها، فلا تعارض ما دلّ على الغرض الدعوي ـ وإن كان فيها للإنصاف إشعارٌ ما ـ وليس في هذه القصّة إطلاق حتى نأخذ به.

٣: ٢٥١ ـ ٢٥٢، ٤٣٨؛ والتاريخ الصغير ٢: ٣٠٧ ـ ٣٠٨؛ والتاريخ الكبير ١: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ والضعفاء الصغير: ١١٠؛ ومعرفة الثقات ٢: ٢٥١؛ وضعفاء العقيلي ٤: ١٢٨ ـ ١٣٠؛ و..

(١) الإصابة ٧: ٢٠٨.

(٢) سنن البيهقي ٩: ١٤٣.

(٣) الإصابة ٧: ٢٠٧.

(٤) المصدر نفسه ٧: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

٢.٣. تحليل إجارة أم هانئ بنت أبي طالب لبعض أحمائها

ثاني الحوادث هي حادثة أم هانئ بنت أبي طالب (فاختة)، حيث ورد في مصادر الفقه والحديث والسيرة أنّها أجارت بعض المشركين؛ لأنّهم من أحمائها(١)، فأجاز رسول الله صلى الله عليه وآله أمانها وقال: «أجرنا من أجرت وآمنّا من آمنت»(٢).

وهذه الحادثة لا تدلّ أيضاً على الغرض من الإجارة، فهي ساكتة عن هذا الموضوع، ومجرّد أنّهم كانوا أقرباء لها لا يدلّ على عدم وجود غرض دعوي في حقّهم أو على زوال احتمال إسلامهم واقعاً، فضلاً عن احتماليّة سوف تأتي لاحقاً في أنّ الإجارة هنا صدرت من شخص النبيّ لا أنّه أمضى إجارتها السابقة.

والنتيجة إنّه لم يقم دليل روائي معتدّ به يوثق بصدوره يدلّ على ثبوت عقد الأمان لغير الغرض الدعوي إذا صدر من آحاد المسلمين، لكن لو صدر هذا العقد من الدولة نفسها ـ بمبرّراته المصلحيّة ـ صحّ، وكان ملزماً لعامّة المسلمين تمسّكاً ـ كما قلنا سابقاً ـ بعموم الوفاء بالعقود، مع دليل لزوم مراعاة حكم الحاكم وقوانينه.

غير أنّه يمكن أن يُستدلّ هنا بأنّ عقود الأمان لم تكن شيئاً أسّسه الإسلام في حياة العرب والمسلمين، بل كانت أمراً رائجاً معروفاً، فلو أنّ الإسلام جاء لينهى عن عقود الأمان التي لا تكون لغرض دعوي، لظهر ذلك وبُيّن في العديد من النصوص؛ لأنّه يؤدّي إلى تحوّل كبير في ثقافة العرب في الحرب والمواجهة، ولم نجد أيّ نصّ يمنع عن عقود الأمان لغير الغرض الدعوي، بل بالعكس وجدنا بعض النصوص ـ ولو الضعيفة ـ تساعد على ذلك. من هنا يترجّح بالنظر الدمج بين هذا الدليل وبعض الروايات ذات الإطلاق أو ربما الصراحة كما قلنا.

غير أنّ المشكلة التي تقع هنا ـ رغم دقّة هذه المحاولة التي طرحناها ـ هو مفهوم الجملة

---

(١) أي من أقارب زوجها، فإنّ حمو المرأة هو أبو زوجها وأقاربه من الرجال.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ١٤؛ والمهذّب ١: ٣٠٥؛ وسنن البيهقي ٩: ٩٤ ـ ٩٥؛ وجواهر الفقه: ٥٠؛ وسنن الترمذي ٣: ٧٠؛ وشرح الأزهار ١: ٢٨ ـ ٢٩؛ وشرح الأخبار ١: ٣٠٨، و٣: ٢١٧؛ وذخائر العقبى: ٢٢٣؛ ومسند ابن حنبل ٦: ٣٤١؛ وصحيح البخاري ١: ٩٤، و٤: ٦٧، و٧: ١١٠؛ وصحيح مسلم ٢: ١٥٨؛ وسنن أبي داود ١: ٦٢٨؛ و..

الشرطيّة في النص القرآني مع الأخذ بعين الاعتبار السياق المحيط، فهو ظاهر في نوع من تخصيص الإسلام للأمان الأفرادي بالجانب الدعوي، **ما لم نقل بأنّه لو قبلنا هذا للزم تخصيص أمان الدولة نفسها بذلك؛ لأنّ المفروض أنّ الخطاب في الآية كان لشخص النبيّ الأكرم، مما يضعف هذا الاحتمال جدّاً بملاحظة القرائن الخارجيّة.**

والنتيجة: إنّ عقد الأمان ـ بعنوانه ـ لا يشترط فيه البُعد الدعوي، بل يمكن أن يجري في الأعمّ منه ومن غيره، وإن كان الأحوط لزوماً الاقتصار على الغاية الدعويّة مع وجود احتمال إسلامه واقعاً.

٤. شرط أهليّة معطي الأمان

يقصد بهذا الشرط أن يكون معطي الأمان ممّن له أهليّة ذلك، بأن يكون بالغاً عاقلاً؛ لأنّ غير البالغ العاقل ليس له أهليّة التصرّف كما ثبت في محلّه، ولا سيّما أنّ هذا الباب من أبواب العقود والاتفاقات التي ثبت في مباحث التجارة لزوم أهليّة الطرفين لها.

يُضاف إلى ذلك اشتراط الاختيار فيه، فلو كان معطي الأمان مكرَهاً أو سكراناً أو نائماً أو ما شابه ذلك حال إعطائه الأمان، لا يكون أمانه نافذاً؛ للأدلّة الدالّة على عدم نفوذ أعمال المكرَه وأمثاله.

ومن هذا يُعلم أنّ المرجع في اشتراط البلوغ والعقل والاختيار هو الأدلّة العامة لهذه الشروط في باب العقود، لا ما ذكر في كلمات مثل العلامة الحلي وصاحب الجواهر[1] من الاستناد إلى عدم صدق عنوان المسلم أو المؤمن أو الرجل على الصبي والمجنون وإن دخلا في حكم الإسلام، أو الاستناد إلى الإجماع المحكي أو المحصّل على عدم نفوذ أمان المكرَه، فإنّه وإن لم يصدق عنوان الرجل على الصبيّ، إلا أنّ نصوص الباب لا تذكر جميعها عنوان الرجل، فقوله صلى الله عليه وآله: «يسعى بذمّتهم أدناهم» يشمل الصغير والكبير؛ لعدم وجود عنوان الرجل فيها، وحتى مع وجود هذا العنوان فإنّه يذكر من باب الغلبة، ولا يحرز ذكره لأجل الاحتراز عن غيره، لكثرة ورود تعبير «الرجل» في اللسان العربي إشارة إلى الشخص مطلقاً، ولهذا قَبِل حتى الذين اشترطوا البلوغ

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٩٤؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٨٩.

والعقل واستدلّوا بهذه الأدلّة.. قبلوا أمانَ المرأة، مع أنّه لا يشملها عنوان الرجل، وما ذلك إلا لحملهم العنوان على الغلبة، أو لمعرفتهم بوجود أدلّة أخرى لم يرد فيها هذا القيد، وإلا ما صحّ منهم هذا الجمع، ما لم يكن دليلهم مثل قصّتَي: زينب وفاختة بالخصوص.

أمّا عدم اندراج الصبيّ والمجنون في (المسلم) حقيقةً، فهو غير مطّرد، فإنّه وإن صدق في بعض الصبيان كالأطفال الرضّع أو.. إلا أنّ المراهق يمكن صدق عنوان المسلم أو المؤمن عليه، لإمكان التفاته، بل قيل: إنّ بعض العلماء كان مجتهداً قبل سنّ البلوغ، وهكذا الحال في المجنون، فإنّ بعض مراتب الجنون لا تنافي الإدراك وفهم أصل الإسلام، وبخاصّة في المجنون الأدواري، كما هو واضح، بل كون هؤلاء جميعاً محكومين بالإسلام كافٍ في ترتيب الآثار.

وأمّا الاستناد إلى الإجماع هنا، فهو واضح الضعف كأكثر الإجماعات المستدلّ بها في الفقه الإسلامي؛ لوضوح أنّه مدركيّ مستند إلى عدم نفوذ معاملات المكرَه، كما حقّق مفصّلاً في مباحث البيع والتجارات.

ونظراً لإدراجنا الأمان في باب المعاملات، يُفترض أوّلياً الحكم باشتراط الأهليّة في آخذ الأمان أيضاً، نظراً للتمسّك بالوفاء بالعقود؛ إلا أنّه قد يقال بالعدم، واعتبار الأمان من الإيقاعات التي تُلزم صاحب الإيقاع، وترتّب أثراً على الطرف الآخر حتى لو لم يعلم في بعض الأحيان، فلو أعطى مسلم الأمان لكافر ولم يقبل الكافر أو لم يعرف، لا يبعد صدق الأمان وكونه ملزماً حينئذٍ، بمعنى أن المؤمَّن له أن يدخل بلاد المسلمين بعد ذلك ما دام الأمان قائماً، إلا إذا ادّعي الشك في ذلك عرفاً وعدم إحراز أن الأمان كان ينفذ في ذلك العرف أو لا؟ فيؤخذ بالقدر المتيقّن أو تحمل النصوص عليه، نعم بناءً على شرط طلب الكافر مسبقاً يغلب الطابع العَقْدي على الأمان.

عدم ثبوت شرط الذكورة ولا الحريّة في المؤمِّن

هذا كلّه فيما يخصّ العقل والبلوغ والاختيار، لكن بقي شرطان في أهليّة المؤمِّن هما:

أ ـ شرط الحريّة، والظاهر عدم وجود مثل هذا الشرط؛ إذ لم يرد في الكتاب ولا السنّة مثل هذا القيد، فعنوان الرجل والمسلم والمؤمن وغيرها من العناوين الواردة في نصوص الباب هنا

تشمل الحرّ والعبد.

لكن قد يقال باختصاصه بالمملوك المأذون له في الجهاد، ولعلّ هذا الشرط راجع إلى اختصاص حقّ الأمان بالمقاتلين، وسوف يأتي التعرّض لهذا الشرط وبيان عدم صحّته. وقد وردت سابقاً بعض الروايات ـ خبر مسعدة بن صدقة ـ الدالّة على إنفاذ عليّ لأمان العبد معلّلاً بأنّه من المؤمنين.

فالصحيح ـ خلافاً للمنسوب إلى أبي حنيفة ويوسف[١] ـ شمول الأمان للعبد مطلقاً.

ب ـ شرط الذكورة، وقد نصّ العلامة الحلي[٢] على عدم الخلاف في نفوذ أمان المرأة، بل الإجماع، وأنّه لا أثر لهذا الشرط.

وهذا هو الصحيح؛ فإنّ الإطلاقات والعمومات الواردة شاملة للرجل والمرأة، وحتى لو ورد نصّ فيه كلمة "الرجل" فإنّها تُحمل على الغالب في مثل هذه الموارد كما قلنا، بل قد وردت بعض الروايات الصريحة في أمان المرأة، مثل أمان أم هاني بنت أبي طالب وأمان زينب بنت رسول اللهﷺ. غايته أنّه أُشكل في أمان أم هاني ـ كما ذكر النووي[٣] ـ من حيث إنّه لا يحرز أنّ رسول الله أنفذ أمانها، وإنّما ظاهر العبارة أنّه أعطى الأمان لمن أعطت هي له الأمان، فالأمان النافذ هو أمان رسول اللهﷺ دون أمانها، وهذا الكلام محتملٌ، واحتماله يعيق استظهار الدلالة من الرواية.

ويؤيَّد ذلك أيضاً بما رواه أبو هريرة عن رسول اللهﷺ أنّه قال: «إنّ المرأة لتأخذ للقوم، يعني تجير على المسلمين»[٤]. وما قالته عائشة في حديثٍ لها تحكي فيه عن سيرة المسلمين الأوائل: «إن كانت المرأة لتأخذ على المسلمين فيجوزون ذلك لها»[٥]؛ فإنّ هذه السيرة الظاهرة من تعبير «كانت ـ لتأخذ ـ فيجوزون» ـ وهي تعابير دالّة على الاستمرار ـ يُحرز إمضاءها أو كشفها عن موقف

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٩٥؛ وعمدة القاري ١٠: ٢٣٤؛ وشرح السير الكبير ١: ٢٥٦.

(٢) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٨٨.

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم ٥: ٢٣٢.

(٤) سنن الترمذي ٣: ٧٠.

(٥) البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٩٥؛ وسنن أبي داود ١: ٦٢٨.

النبيّ صلى الله عليه وآله.

فالصحيح صحّة أمان المرأة والعبد مطلقاً، وقد يكون عدم أمان المرأة ناتجاً من عدم كونها في المقاتلين، وهو ما تدفعه قصّة أم هاني وزينب، فضلاً عن بطلان هذا الشرط كما سيأتي لاحقاً، ولا سيّما أنّنا قلنا بأنّه لا يوجد في الإسلام شرط الذكورة ـ بعنوانه ـ في وجوب الجهاد، فضلاً عن شرعيّته، وإنّما الموجود هو شرط القدرة، فالمرأة كالرجل في باب الجهاد من حيث المبدأ والقاعدة.

٥ـ شرط إسلام المؤمِّن وكفر المؤمَّن، تفكيك وتبيين

ذكر العديد من الفقهاء المسلمين أنّه يُشترط في المؤمِّن أن يكون مسلماً؛ فلا يصحّ أن يعطي الأمانَ أحدٌ من غير المسلمين، حتى لو كان ذمياً أو معاهداً أو مطلق محقون الدم.

وربما يكون المدرك في ذلك ظواهر النصوص السابقة التي تتحدّث عن سعي المسلم وأدنى المسلمين بذمّتهم، وتعليل الإمام عليّ في خبر مسعدة بن صدقة إنفاذ أمان العبد بأنّه من المؤمنين، مما يكشف عن أنّ لإيمانه دوراً، والخبر الصريح في هذا المضمون هو خبر دعائم الإسلام، المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام محمّد الباقر، والمدّعى جبر ضعفه السندي بعمل المشهور به[1]، وقد جاء فيه: «وإن أمنهم ذمّي أو مشرك كان مع المسلمين في عسكرهم، فلا أمان له»[2]، إلا أنّه ضعيف السند بالإرسال. ودعوى الجبر غير واضحة، ففضلاً عن بطلان كبرى الجبر بوصفها قاعدة مطّردة، لا يُحرز هنا عمل المشهور بهذا الخبر؛ فلعلّهم اعتمدوا على سائر الأخبار الظاهرة في المسلم.

وبعد إثبات شرط إسلام المؤمِّن بوصفه القدر المتيقّن خروجاً عن مقتضى القاعدة، لا فرق في انتمائه المذهبي؛ لعدم أخذ قيدٍ خاصّ هنا. وتعبير «المؤمن» الوارد في خبر مسعدة، منقولاً عن عليّ لا يحرز إرادة الشيعي منه؛ لعدم إحراز حصول نقل لهذا المصطلح في الوسط الشيعي في عصر الإمام علي، لو سلّمنا حصول نقل له في العصور اللاحقة، فضلاً عن أنّ ورود بعض

---

(١) انظر: فقه الصادق ١٣: ٩٢.

(٢) مستدرك الوسائل ١١: ١٢٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٥٨؛ ولم أجد هذا النصّ في دعائم الإسلام.

التعابير التي قد توحي بخصوصيّة الشيعي لا يقيّد النصوص المطلقة على تقدير كونه مقيَّداً في نفسه، لأنهما مثبتين، وهذا واضح.

هذا على صعيد إسلام المؤمِّن، أمّا على صعيد كفر المؤمَّن، فالظاهر من كلمات الفقهاء ـ وإن لم يطرحوا هذا الموضوع بشكلٍ مستقل ـ أن المؤمَّن لا بدّ أن يكون كافراً، **وفي هذه المسألة يوجد أمران:**

الأمر الأوّل: إنّ الآية القرآنيّة وبعض الروايات، ومنها الصحيح سنداً، مثل خبر جميل بن دراج، ورد فيها التعبير بالمشركين، من هنا قد يخصّص الحكم بهم؛ إلا أنّ الظاهر عدم التخصيص؛ لما قلناه في الآية القرآنيّة من عدم وجود خصوصيّة للمشرك، ولا سيما مع ملاحظة الغاية والغرض المذكور في النصّ القرآني؛ فالصحيح شمول الحكم لمطلق الكافرين.

الأمر الثاني: هل يوجد في الفقه الإسلامي عقد أمان للمسلم في حال وجود حربٍ إسلاميّة داخليّة، بمعنى هل يسري عقد الأمان على العدوّ المسلم كما في حال البغي أو هو حكم خاص بالكافرين الحربيّين؟

الظاهر من الآيات والروايات وكلمات الفقهاء أنّ هذا الأمر خاصّ بغير المسلمين، ولم يطرح على صعيد الحروب الإسلاميّة، كما أنّ الظاهر عدم وجود دليل عليه في هذا المورد؛ لأنّ عمدة الأدلّة إمّا مختصّة بحسب لسانها بالكافر أو أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة حتى نتمسّك بإطلاقها، مثل الحديث النبويّ المشهور المتقدّم، من هنا لا تركن النفس إلى شيءٍ يوجب التعميم، فإن رأت السلطة الشرعيّة ومن يقوم مقامها مصلحةً ما، فهذا راجع لصلاحيات الحاكم، وإلا فالآحاد لا يمكنهم إعطاء الأمان هنا مطلقاً، **ما لم نرفع خصوصيّة رجاء الإسلام ـ أو نفهم منها مطلق رجاء الهداية ـ ونضمّها إلى تعارف عقد الأمان في تلك العصور، مضافاً للتأييد بمثل حادثة إعطاء الأمان للعباس بن عليّ في كربلاء رغم رفضه له، مما قد يكشف عن معروفيّة هذا الأمر بين المسلمين.**

٦ـ صيغة الأمان وأساليب إجرائها

ظاهر كلمات بعض الفقهاء أنّ هناك صيغةً خاصّة للأمان، مثل أن يقول: «أمّنتك أو أجرتك

أو أنت في ذمة الإسلام»، مع قصد الإنشاء في الجملة الأخيرة. وقد ركّزوا على التعبيرين: الأوّل والثاني؛ على أساس ورودهما في لسان الدليل، كالآية القرآنية، حيث ورد فيها تعبير الإجارة والأمان، وكذلك قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن»[1].

إلا أنّ هذا الكلام كلّه قابل للمناقشة، وذلك:

أوّلاً: إنّ ورود مادّتَي: الإجارة والأمان، في لسان النصوص لا يعني ـ لزاماً ـ أن يكون العقد المجرى بهما، بل يكفي كلّ ما يدلّ عليه عرفاً وعقلائياً بحيث يصدق على المستوى العرفي والعقلائي إجراء العقد ويعبّر عنه، كما هو مقتضى القاعدة في باب العقود والإيقاعات إلا ما خرج بالدليل.

ثانياً: إنّ إعطاء الأمان لمن دخل دار أبي سفيان حتى لو سلّمنا أنّه من الأمان الذي نحن بصدده هنا، وليس من نوع إعلان تخصيص الحرب بغير المنصرفين عنها، مما يؤكّد تعريفنا السابق للحربيّ وأنّه المتلبّس بالحرابة إما بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل.. لو غضضنا الطرف عن ذلك، لا تدلّ على حصر صيغة الأمان بهذه الصيغة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنّ ورودها يدلّ على جوازها لا على الإلزام بها؛ فهي فعلٌ نبويّ لا يفيد الإلزام إلا بقرينة، كما بحثناه في علم أصول الفقه.

من هنا ـ وطبقاً للمقرّر في كليّات مباحث البيع والتجارة ـ تكفي أيّ صيغة دالّة، ولا تشترط فيها اللغة العربيّة ولا غيرها، بل تكفي الإشارة وكلّ ما يقوم مقامها، والدليل هو عمومات الأدلّة المذكورة هنا وهناك.

وقد يُستدل ـ كما حصل ـ ببعض الأدلّة على التعميم[2]، وهي:

١ـ خبر دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: «الأمان جائز بأيّ لسانٍ كان»[3].

---

(١) صحيح مسلم ٥: ١٧١؛ وسنن أبي داود ٢: ٣٨، ٣٩؛ وبحار الأنوار ٢١: ١٠٤، ١٢٩، و٣٣: ٩٥، و١٠٨: ٢٩٦؛ وانظر حول هذه الأدلّة: جواهر الكلام ٢١: ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) راجع هذه الأدلة في: جواهر الكلام ٢١: ٩٩.

(٣) دعائم الإسلام ١: ٣٧٨.

وهذا الخبر فيه دلالة جيّدة على عدم اشتراط العربيّة، لا على عدم اشتراط الصيغة، فإنّ دلالته على نفي شرط الصيغة بنحو الإشعار فحسب، كما أنّه ضعيف السند بالإرسال الشديد.

٢ ـ خبر دعائم الإسلام الآخر، عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «إذا أومئ أحدٌ من المسلمين أو أشار بالأمان إلى أحدٍ من المشركين، فنزل على ذلك، فهو في أمان»[١].

والرواية أفضل من سابقتها، حيث تكتفي حتى بالإشارة والإيماء، لكنّها ضعيفة السند بالإرسال الشديد أيضاً.

٣ ـ الاستناد إلى مثل عموم قوله صلى الله عليه وآله: «يسعى بذمّتهم أدناهم».

إلا أنّه ضعيف؛ لأنّ مثل هذا الحديث غير وارد في مقام البيان من ناحية كيفيّة الأمان وصيغته وأحكامه التفصيليّة حتى يؤخذ بإطلاقه.

فهذه الوجوه مؤيّدات ليس أكثر، والصحيح عدم اشتراط الصيغة ولا اللغة الخاصّة في الأمان بل يمكن أن يكون بأيّ صيغة دالّة، وبأيّ لغة، بل ولو بنحو الإشارة للأخرس وغيره.

من هنا، فإذا اعتبرنا الأمان عقدٌ جرى على القبول فيه ما يجري على الإيجاب؛ للدليل نفسه.

٧. وقت الأمان

البحث في وقت الأمان يقع من ناحيتين:

أ ـ في أنّه في أيّ وقتٍ يقع الأمان، فيُقصد بالوقت الزمن الذي يصحّ فيه إيقاع الأمان.

ب ـ مدّة الأمان، بمعنى هل الأمان موقّت بوقتٍ أو أنّه إذا أعطي الكافر الأمان جاز له البقاء في ديار المسلمين ما شاء.

١.٧. وقت الأمان بمعنى زمان إيقاعه

أمّا على صعيد الناحية الأولى، فالمعروف بينهم أنّ وقت الأمان قبل الأسر، بل ذكر النجفيّ أنّه لم يجد خلافاً في هذه القضيّة[٢]، فلو وقع الأسر فلا مجال للأمان.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١٠٠.

والدليل الذي يمكن طرحه هنا أمور:

الأوّل: الأصل[١]، والظاهر أنّ مرادهم منه أصل عدم الانعقاد، أو عدم ترتّب الأثر أو ما شابه من التعابير الدالّة على الأصل العدمي، أو عدم حصول الكافر على الأمان و..

وهذا الأصل مشروطٌ فيه أن لا تفيد الأدلّة شمول الأمان لحالة ما بعد الأسر، ولهذا ادّعى المستدلّ بالأصل عدم ظهورها في هذا المضمار.

الثاني: دعوى التحليل العقلائيّ للأمان، على أساس أنّ الأمان يكون عادةً قبل نهاية الحرب ووضعها أوزارها، وإلا فبعد الأسر لا يرى العرف والعقلاء موضوعاً للأمان[٢].

والذي نراه في هذه المسألة تقيّد عقد الأمان بصورة ما قبل الأسر، ويمكن أن يُستنتج الأمر من الآية القرآنية نفسها إذ ذكرت الآية: «ثمّ أبلغه مأمنه» فإذا كان أسيراً فإنّ إعطاءه الأمان معناه فكّ أسره في ديار المسلمين، فإذا انتهى الأمان فالمترقّب عوده إلى الأسر، دون إرجاعه إلى دار الحرب؛ إذ هذا ليس أماناً، بل هو إطلاق سراح للأسير، فالأمان إذا أريد تطبيقه في حقّ الأسرى كان معناه إطلاق سراحهم، وليس يُفهم آنذاك من الأمان إطلاق سراح الأسرى، ولم نعهد قضيةً من هذا النوع؛ وخاصّة أنّ حكم الأسرى ـ كما سيأتي ـ يختصّ بحاكم المسلمين وسلطتهم الشرعيّة. يُضاف إلى ذلك أنّ الأسير في الإسلام محترم لا يجوز قتله ولا التعدّي عليه، على التحقيق، فلا معنى لإعطائه الأمان؛ لأنّ الأمان مقابل الخوف والحرب وهدر الدم والمال، فما دام الأسير محقون الدم والمال فأيّ معنى لإعطائه الأمان، إلا إذا عنى الأمان إطلاق سراحه من السجن، وهذا ليس أماناً، بل إطلاق للسراح، وبهذا نعرف أنّه لا معنى لفكرة الأمان في حقّ الأسرى، بل الوارد في حقّهم عادةً هو إطلاق سراحهم والإفراج عنهم، إلا في بعض الموارد المحدودة التي قد يجوز تعذيب أو.. السجين فيها، أو على تقدير القول بقتل الأسير في بعض الحالات المحدودة مما سيأتي الحديث عنه في محلّه إن شاء الله تعالى.

من هنا تصحّ الوجوه التي ذكروها بالبيان الذي بيّناه، ويبطل ما هو المنسوب[٣] إلى الإمام

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد: ٣٤٣.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٠٠.

الأوزاعي من صحّة الأمان بعد الأسر.

نعم، تقدّم ذكر رواية تفيد إعطاء الأمان للأسير، وهي رواية السمندري، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أكون بالباب ـ يعني: باب الأبواب ـ فينادون السلاح فأخرج معهم، قال: فقال لي: «أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً فأعطيتَه الأمان، وجعلت له من العقد ما جعله رسول الله صلى الله عليه وآله للمشركين، أكان يفون لك به؟» قال: قلت: لا والله، جعلت فداك، ما كانوا يفون لي به، قال: «فلا تخرج»، قال: ثمّ قال لي: «أما إنّ هناك السيف»[1].

إلا أنّها كما تقدّم ضعيفة السند، كما يحتمل فيها أنّه أخذه، لا أنّ جيش المسلمين أخذه، فصار في عداد الأسرى.

٢.٧. وقت الأمان بمعنى مداه الزمنيّ

وأمّا الناحية الثانية؛ فليس في الكتاب ولا السنّة أيّ تحديد لمدّة الأمان سوى ما ذكرناه من مسألة سماع كلام الله، بحيث إنّه إذا حصل اليأس من إسلامه أُعيد إلى مأمنه، وهذه هي الصيغة الملاكيّة للحكم، وليس في الروايات أيّ قيد إضافي، حتى أنّ حالات الأمان التي حصلت ليس فيها ما يشير إلى وضع جدول زمني، كما في أمان أم هاني وأمان زينب.

نعم، هنا مشكلة على صعيد أحكام العقود في الإسلام، وهي أنّ معنى ذلك أن يُعطى الأمان لمدّة غير محدّدة، وهذا فيه غموض في العقد، يُضاف إلى ذلك أنّ اليأس من إسلامه أمرٌ غير واضح للجميع، فقد تختلف فيه الأنظار، فمن هو المرجع في ذلك هل السلطة الشرعيّة أو المؤمِّن نفسه أو طرف ثالث؟ يُضاف إليه أنّ إدخال شخص إلى بلد دون تحديد مدّة زمنية لبقائه أمرٌ غير متعارف اليوم، وقد يسبّب مشاكل قانونيّة، فكيف السبيل لحلّ هذه المشكلات؟

والجواب عن هذه الأمور كلّها يظهر مما سيأتي، وهو أنّ إجراءات الأمان يجب أن تكون تحت إشراف السلطة المسلمة، وهي التي تنظّم الشؤون المتعلّقة بهذا الإجراء بما فيه المصالح العامّة أو بما لا يضرّ بهذه المصالح، ولا مانع أن يُعطى المؤمَّن الأمان لمدّة زمنية يرى العقلاء أنّها تحدّد في الغالب الصورة التي يمكن تكوينها عنها، بحيث يعطى مدّة سنة أو شهر غالباً ما يكون كافياً

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٥.

لتحقّق الغرض الدعوي أو غيره، وإذا احتاج الأمر إلى ما هو أزيد من ذلك جدّدت له الإقامة.

ومن الواضح أنّنا نتحدّث عن الأمان ذي الغرض الدعوي، أو حتى أمان الأفراد، وإلا فأمان الدولة خالٍ أو يمكن خلوّه عن هذا الغرض ومن ثمّ تحديده أو عدم تحديده بزمان دون أيّ محذور.

٨. شرط الانضباط الشرعي لعقد الأمان

يشترط في عقد الأمان ـ كسائر العقود ـ أن لا يخالف في أيّ فقرة من مضمونه حكماً شرعياً أو يخل بأيّ قانون إلهي، وإلا بطلت هذه الفقرة المندرجة فيه، وفي بطلانه نتيجة بطلانها نظر يرجع البحث فيه إلى مسألة بطلان العقود ببطلان الشروط وعدمه، فإذا قلنا هناك بالبطلان بطل هذا العقد، فإن لم يكن المؤمَّن قد دخل البلاد الإسلاميّة حيل دون دخوله، وإن كان دخلها أعيد إلى موطنه ومأمنه؛ لأنه دخل بشبهة أمان، وسيأتي أنّ من يدخل بشبهة أمان يعاد فوراً إلى مأمنه، وأما إذا لم نقل ببطلان العقد نتيجة بطلان الشرط سقط هذا الشرط، ويظلّ العقد على حاله.

ومن أبرز نماذج هذه الحال، أن يُعطى الكافر الأمان بحيث يحصل له استيلاء وسبيل على بلد المسلمين.

٩. الأمان بين الحقوق الشخصيّة وحقّ الدولة، مواقف وأدلّة ومناقشات

من الذي يملك ـ من طرف المسلمين ـ حقّ إعطاء الأمان، هل كلّ فرد مسلم له هذا الحقّ وعلى الدولة الرضوخ لأمانه أو أنّه حقٌّ راجع إلى السلطة الشرعيّة نفسها، ولا يحقّ للآحاد التفرّد بهذا القرار؟

هذه المسألة من أهمّ مسائل بحث الأمان؛ إذ قد يُمنع عن جعل الأمان من حقوق الأفراد، ويُقال: إنّ لازمه الهرج والمرج والإخلال بالأمن؛ فكيف يمكن القول بهذا الحكم؟!

وتوجد في هذه المسألة عدّة آراء فقهيّة، أبرزها:

الرأي الأوّل: إنّه يمكن أن يعطي الآحاد من المسلمين الأمان لآحاد الكافرين وغيرهم، بحيث إنّ لهم أن يعطوه للجيش كلّه وللكافرين كلّهم، وأنّهم ليسوا في حاجة في ذلك إلى إذن

حاكم المسلمين.

وهذا القول يُفهم من كلّ من لا يقبل التحديد بعدد من جهة، ولا يرى هذا الحقّ تابعاً للدولة من جهة أخرى، ولعلّه لهذا الرأي ذهب بعض من ذكرناهم إلى حقّ الرئيس المصري الأسبق أنور السادات بإعطاء الأمان لليهود في ديار المسلمين.

ولعلّ المدرك في هذا الرأي إطلاقات الأدلّة، ولا سيّما النبويّ المشهور: «يسعى بذمّتهم أدناهم»، فإنّ هذه النصوص لا تميّز بين عددٍ وآخر، ولا تجعل إذن إمام المسلمين شرطاً، فضلاً عن أن تجعل أمانه هو الأمان الوحيد النافذ، ولهذا وجدنا تأييد رسول الله لأمان زينب التزاماً بأمانها لا إمضاءً؛ لأنّه علّل فيه بأنّ أدنى المسلمين يجير عليهم، وهكذا خبر مسعدة بن صدقة الوارد في إعطاء العبد المملوك الأمان لأهل حصن؛ فإنّ التعليل الوارد فيه، أي كونه من المؤمنين، دليلٌ على ملاكيّة ومعياريّة إيمان الفرد لإعطاء الأمان لأهل حصن، وذكر الحصن هنا إنّما جاء من باب الأنموذج والارتفاع من حدّ الأفراد إلى مستوى الجماعات.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ)، حيث ذكر أنّه إذا أعطى الآحادُ الأمانَ بغير إذن سلطان الجهاد أثموا إلا أنّ أمانهم نافذ، أي أنّه يجعل إذن الإمام شرطاً في المستوى التكليفي دون الوضعي، وإلا فمن الناحية الوضعيّة يظلّ أمانهم نافذاً.

يقول: «ولا يجوز لأحد من المسلمين أن يجير كافراً، ولا يؤمن أهل حصن ولا قرية ولا مدينة ولا قبيلة إلا بإذن سلطان الجهاد، فإن أجار بغير إذنه أثم ووجبت إجازة جواره، ولم تحقر (تخفر) ذمّته وإن كان عبداً، وأمسك عمّن أجاره من الكفار حتى يسمع كلام الله، فإن أسلم وإلا أبلغ مأمنه، وكذلك حكم من أتى مستجيراً من الكفّار»[1].

هذا الرأي يمتاز:

١ ـ بالاشتراط التكليفي لأخذ إذن سلطان الجهاد.

٢ ـ النفوذ الوضعي مطلقاً لأمان الفرد المسلم حتى على سلطان الجهاد.

٣ ـ عدم التمييز في المبدأين السابقين بين أن يكون الأمان أعطي لآحاد الكافرين أو

(١) الكافي في الفقه: ٢٥٧.

لجماعاتهم.

ولعلّ رأي الشيخ محمّد تقي الفقيه هو عين هذا الرأي في الحقيقة، والله العالم.

ويظهر من بعض فقهاء أهل السنّة تبنّي مثل هذا الرأي أو ما هو قريب منه جدّاً، فقد ذكر السرخسيّ (٤٨٣ أو ٤٩٠هـ)، قائلاً: «وإذا حاصر المسلمون حصناً فليس ينبغي لأحدٍ منهم أن يؤمن أهل الحصن ولا أحداً منهم إلا بإذن الإمام؛ لأنّهم أحاطوا بالحصن ليفتحوه، والأمان يحول بينهم وبين هذا المراد في الظاهر. ولا ينبغي لأحد من المسلمين أن يكتسب سبب الحيلولة بين جماعة المسلمين وبين مرادهم، خصوصاً فيما فيه قهر العدو. ولأنّ كلّ مسلم تجب طاعة الأمير عليه، فلا ينبغي أن يعقد عقداً يلزم الأمير طاعته في ذلك إلا برضاه. ولأنّ ما يكون مرجعه إلى عامة المسلمين في النفع والضرر فالإمام هو المنصوب للنظر في ذلك، فالافتيات عليه في ذلك يرجع إلى الاستخفاف بالإمام، ولا ينبغي للرعيّة أن يقدموا على ما فيه استخفاف بالإمام. فإن فعل ذلك فهو جائز؛ لأنّ علّة صحة الأمان ثابت ومتكامل في حقّ كلّ مسلم، على ما أشار إليه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في قوله: «يسعى بذمّتهم أدناهم»، وعلى الإمام أن يكفّ عن قتالهم حتى ينبذ إليهم بعد ما يردّهم إلى مأمنهم، وإن كانوا أخرجوا..»[1].

والذي يمكن أن يكون دليلاً لهذا القول هو:

أوّلاً: الجمع بين الأدلّة؛ إذ ظاهر نصوص الباب إنفاذ الأمان مطلقاً؛ فيُحمل على النفوذ الوضعي، فيما دلّ الدليل على عدم جواز العمل في قضايا الجهاد إلا تحت إذن السلطة الشرعيّة ومن كلّفته بشؤون الحرب، وهذا يفيد الإلزام التكليفي بأخذ الإذن، وبهذا نجمع بين المعطيات الفقهية.

ثانياً: ما ورد في بعض الأحاديث من أنّه لا يسالم مؤمن دون مؤمن، كما في خبر طلحة بن زيد الذي مرّ سابقاً، وكذلك ما ورد في الفائق في غريب الحديث للزمخشري في الكتاب الذي وقع بين قريش والأنصار وقد جاء فيه: «.. وإنّ سلمَ المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم..»[2]، كما نقل النصّ المذكور ابن كثير بوصفه نصّاً

---

(١) شرح السير الكبير ٢: ٥٧٦.

(٢) الفائق في غريب الحديث ٢: ٧؛ وابن الأثير، النهاية ٢: ٣٩٤.

في كتابٍ كتبه رسول الله صلى الله عليه وآله بين المهاجرين والأنصار وَادَعَ فيه اليهود[١]، والأصل في نصّه سيرة ابن هشام[٢]، فمصدر الأحاديث هو: الكافي والتهذيب والفائق وسيرة ابن هشام. وفي المصدرين الأوّلين الحديث مسندٌ، لكن في الإسناد نظر، وفي المصدرين الأخيرين الحديث مرسل، وتارةً ورد هذا النصّ في كتابٍ بين قريش والأنصار، وأخرى بين المسلمين واليهود.

وعلى أية حال؛ فهذا الكتاب النبويّ يدلّ على عدم وجود حقّ للمؤمّن في التفرّد بإعطاء الأمان دون سائر المسلمين، وهذا بالضبط ما يريده الحلبيّ، فيُحمل على الحكم التكليفي، ويؤخذ بإطلاقات باب الأمان لإفادة النفوذ الوضعي.

وهذا الرأي يمكن الملاحظة عليه:

أوّلاً: إنّ هذا الجمع المذكور في الوجه الأوّل يخالف الأدلّة الدالّة على حقّ الحاكم وصلاحياته وولايته، والتي تعني عدم نفوذ تصرّفات غيره إلا بإذنه، فإذا بنينا على حصر دليل ولايته بمعنى أنّ للآخرين أن يقوموا بدوره، غايته يرتكبون حراماً شرعياً.. لزم تسرية هذا القانون إلى مطلق قضايا الحكم؛ لأنّ الدليل واحد، ولا أظنّ فقيهاً يقبل بأن يجعل من حقّ تمام المسلمين القيام بوظائف الحاكم وتنفذ، غايته يرتكب حرمةً شرعية؛ وإذا قيل: نقتصر في ذلك على باب الأمان نظراً لأدلّته المطلقة، قلنا: إنّ دليل نفوذ حكم الحاكم في القضايا العامة واحد، وليس لدينا في المقام دليل خاصّ بالباب، حتى نجمع بينه وبين الروايات المطلقة؛ وهذا معناه أنّه يلزم أن يكون دليل حقوق الحاكم دالاً على الحكم الوضعي وفي الوقت عينه على خصوص التكليفي في مورد الأمان، مع أنّه دليل واحد لا أكثر، إلا إذا جعل دليل ولاية الحاكم راجعاً إلى السيرة، فيمكن أن تحكم عليه نصوص الباب في موردها بالخصوص.

ثانياً: إنّ خبر كتب الرسول المتقدّمة ليس واضح الدلالة على الحديث عن باب الأمان؛ بل الظاهر أنّ مورده الصلح والسلم، بمعنى أنّ قرار الصلح والسلم لا يتفرّد به مسلم دون آخر، فإذا وقع الصلح لزم على الجميع الوفاء به، وإلا يقع كان على الجميع العمل وكأنّهم في حالة حرب[٣].

---

(١) البداية والنهاية ٣: ٢٧٤؛ والسيرة النبويّة ٢: ٣٢١.

(٢) الحميري، السيرة النبويّة ٢: ٣٤٨ ـ ٣٥٠.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٩٤؛ والآصفي، الجهاد: ٣٧٨.

هذا إذا لم يكن محلّ الشاهد في خبر كتب الرسول هو جملة: «لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها»، وفسّرناها بمعنى أن لا يعطى الأمان لأحد إلا بإذن سائر الجيش.

ثالثاً: إنّ خبر كتب الرسول يواجه مشكلةً، لا أقلّ في بعض صيغه؛ فعندما تقول: «وإنّ سِلمَ المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن..» يصعب استنتاج خصوص الحكم التكليفي؛ لأنّ المطلع ظاهر في بيان الحكم الوضعي، فلا يمكن فصل هذا المقطع عن سائر المقاطع، ومعه يصعب حمله على خصوص التكليفي ليجمع بينه وبين إطلاقات الأمان، بحملها على الحكم الوضعي.

رابعاً: إنّ بعض نصوص باب الأمان لا تقبل رأي أبي الصلاح الحلبي، على بعض النظريّات في باب حجيّة التقرير النبوي؛ فرسول الله صلى الله عليه وآله قَبِل أمان زينب وأمّ هاني، وعليّ عليه السلام قَبِلَ أمان العبد المملوك، وليس في هذه الحوادث الثلاثة أي إشارة إلى أنّ رسول الله أو عليّاً قد لفتا نظر المؤمِّن إلى أنّه ارتكب حراماً شرعياً بإعطائه الأمان دون أخذ إذن الحاكم، بل الظاهر من قصّتَي: زينب والعبد المملوك أنّ الرسول وعليّاً أمضيا الأمان بوصفه حقّاً لهذا المسلم دون أيّ تعليق، وفي هذا إشارة إلى أنّ هذا المسلم لم يرتكب أيّ خطأ فيما فعله.

وخلاصة الكلام أنّ وجهة نظر أبي الصلاح الحلبي رغم جودتها، تحتاج إلى المزيد من الشواهد والمعطيات، علماً أنّها متفرّعة على ضرورة وجود جمع عرفي، وسيأتي وجود تصوير آخر نتبنّاه لا يوصلنا إلى مثل جمع أبي الصلاح أساساً.

الرأي الثالث: التمييز في الذمام بين إعطاء الفرد المسلم الأمان للآحاد من الكافرين أو إعطائه لجميعهم، أو لأهل إقليم، أو قرية، أو حصن، ففي الحالة الأولى يحقّ لآحاد المسلمين إعطاء الأمان، أمّا في الحالة الثانية فلا يجوز، وإنّما يكون من مختصّات الحاكم الشرعي.

ويظهر هذا الرأي من عددٍ من الفقهاء، منهم المحقّق الحلي[1]. لكن وقع خلاف داخل هذا الرأي في أنّ مقولة "الآحاد" هل تشمل القرية الصغيرة والقافلة القليلة وأهل حصنٍ صغير وما شابه ذلك، أو أنّ مثل هذا العدد ليس من حقوق الأفراد المسلمين أن يعطوه الأمان أيضاً؟

(١) انظر: شرائع الإسلام ١: ٢٣٨.

فذهب مثل المحقّق الحلّي إلى إلحاق هذا العدد بغير الآحاد، فلا يجوز للأفراد، واعتبر أن قصّة العبد المملوك الذي أعطى الأمان لأهل حصن، قضيّة في واقعة لا يُتعدى عنها[١]، فيما ذهب مثل المحقّق النجفي إلى إلحاق هذا العدد بالأفراد، وفاقاً للعلامة الحلي والمحقّق الكركي وغيرهما[٢].

والذي يمكن أن يكون مدركاً لهذا الرأي هو:

١ ـ إنّه المنساق والمنصرف من أدلّة باب الأمان، إذ نجد فيها حديثاً عن إعطاء الأمان لأفراد أو لأعداد محدودة، كما في قصّة زينب وأم هاني وغيرهما، فنقتصر في الخروج عن عمومات قتل ومجاهدة المشركين على هذا المورد، وغيره يبقى تحت العمومات[٣].

٢ ـ إنّه مقتضى الجمع بين نصوص الأمان وما دلّ على ولاية الحاكم في شؤون الحرب والسلم، فنجعل نصوص الأمان خاصّة بالأفراد، فيما نحيل الباقي إلى صلاحيّات السلطة الشرعيّة على الجهاد.

وهذا الرأي جيّد؛ فإنّنا إذا تأمّلنا الروايات التي مرّت سابقاً سنجدها جميعاً واردة في مجال إعطاء الأمان لأحد المشركين، أو أنّها غير مطلقة من حيث عدم كونها في مقام البيان من هذه الناحية كالنبويّ المشهور، بل هذا هو الذي يبدو أنّه كان المتعارف سابقاً من قبل الآحاد، وليس هناك نصّ صريح يفيد الحديث عن الأمان لأهل منطقة أو لعامة الكافرين و.. سوى خبر مسعدة بن صدقة الوارد في أمان العبد لأهل حصن من الحصون، وهذا الخبر فضلاً عن ضعفه السندي ـ كما مرّ ـ لا ينهض لوحده دليلاً؛ لعدم حصول الوثوق بصدوره حتى لو تمّ سنداً.

وهذا الذي نقوله لا ينافي ما قلناه سابقاً من أنّ روايات الأمان لم يرد فيها تحديد عددي؛ لأنّنا كنّا بصدد نفي قيد العشرة وأمثاله مما ذكروه هناك، وبصدد رفع الدلالة على أيّ قيد عددي، لا إثبات الشمول لمطلق العدد، ولا سيّما أنّنا ربطنا الأمر بهذا البحث هنا، فراجع.

الرأي الرابع: وهو الرأي الذي نختاره هنا، وحاصله أنّنا نوافق الرأيَ الثالث في عدم ظهور

(١) المصدر نفسه. وأورد عليه بأنّ تعليل الرواية عامّ، فانظر: فقه الصادق ١٣: ٩٣.

(٢) انظر: تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ١٤٧؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٨٧؛ وجامع المقاصد ٣: ٤٢٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٩٦ ـ ٩٧.

(٣) انظر: جواهر الكلام: ٢١: ٩٦.

أدلّة الأمان في غير الحالة الفرديّة أو ما يُلحق بها كجماعة محدودة، دون أن نورّط أنفسنا في مسألة القرية الصغيرة والقافلة القليلة العدد؛ لأنّنا نحيل الأمر إلى العرف والعادة في فهمهما لفرديّة المسألة، وما يتصل أيضاً بالظروف المحيطة. ونذهب إلى عدم نفوذ الأمان إذا كان أماناً راجعاً إلى الشأن العام للحرب، كإعطاء الأمان للكفار جميعهم أو لأهل أقليمٍ بأكمله أو للجيش برمّته، لعين التقريب الذي أسلفناه عند الحديث عن الرأي الثالث.

لكنّنا نضيف هنا شيئاً حتى على المستوى الفردي، وهو أن لا يلزم من إعطاء الأمان مفسدة، أي أنّنا نقيّد مطلق الأمان بعدم وجود المفسدة فيه، وهذا التقييد دليله واضح، إذ مع وجود مفسدة غالبة يجري قانون التزاحم، فضلاً عن أنّ الأمان لمصلحة الدعوة إلى الدين فإذا لزم منه في بعض الحالات الضرر على الدين لم يجز؛ لأنّه نقض للغرض وخُلف، فهذا المقيّد متصلٌ لبّيٌّ واضح.

وهنا، إذا كان الأمان مشروطاً بأن لا يلحق الضرر بالمسلمين وجيشهم وأمنهم و.. فإنّ الجهة التي يمكنها أن تحدّد إلحاق الضرر بالشأن العام وعدمه هي الجهة المسؤولة عن الشأن العام، وهي السلطة الشرعيّة، وهذا معناه أنّ نفوذ الأمان مشروط بتحديد السلطة الشرعيّة عدم وجود مفسدة في هذا الأمان، وليس من الضروري أن تقتنع السلطة الشرعيّة بوجود مصلحة.

وهنا جهة الإلزام على السلطة التي جاءت في رضوخ رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام لأمان زينب أو العبد المملوك و.. فالسلطة إذا لم يثبت أنّ هناك مفسدة معلومة ـ أو محتملة بحيث تكون المفسدة المحتملة أشدّ خطراً من المصلحة المعلومة ضمن شروط وفقاً لما بيّناه في مباحث فقه المصلحة في الأصول ـ كما لو علمت بأنّ الذي أعطي الأمان جاسوسٌ يخشى منه على أمن المسلمين، وجب عليها الرضوخ لرغبة الفرد المسلم وأمانه؛ لأنّه يجير على المسلمين أدناهم. وقد تكون المفسدة ـ أحياناً ـ عندما يفتح هذا الباب لعامّة الأفراد بحيث يُقدمون عملاً على إعطاء الأمان لأعداد كبيرة، الأمر الذي يلقي بثقله على الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي أو الأمني في بلاد المسلمين مثلاً، فهنا أيضاً يجري الموقف نفسه.

هذا من الناحية الفقهيّة، وأمّا كيفيّة القيام بالوسائل التنفيذيّة لهذا الأمر، فهذا شأنٌ بشري

تحدّده القوانين، بحيث نقول مثلاً: يتوقّف دخول الكافر المعطى الأمانَ على تأشيرة دخول من الدولة، فإذا أعلن الفرد المسلم أمام الدولة وإداراتها ذات الشأن أنّه أعطى الأمان لكافر حربيّ (كما فيما هو متعارف اليوم من توجيه مواطنٍ أو جهةٍ أو مؤسّسةٍ دعوةً لأجنبيّ ليدخل البلد)، ولم تجد الدولة مفسدةً في الأمر، وجب عليها أن تمنح الكافر تأشيرة الدخول نزولاً عند رغبة المسلم، ويكون الكافر في أمان. بل إنّ شرط عدم المفسدة أو عدم الضرر ورد في تعبيرات بعض الفقهاء[1].

وطبقاً لمجمل ما تقدّم، يكون الحكم على النحو الآتي:

١ ـ في الحالات الفرديّة وغير الفرديّة، للسلطة الشرعيّة في بلاد المسلمين حقّ إعطاء الأمان، دون أن تأخذ إذن أحد، ويُلزِم إذنُها جميعَ المؤمنين. وأمانُها نافذ حتى لو لم يكن لأغراض دعويّة كما قلنا، وحتى لو اعتقدنا ببطلان أمانها في موردٍ ما لم يجز الاعتداء على من أعطتهم الأمان كالسيّاح.

٢ ـ يحقّ للفرد المسلم إعطاء الأمان لبعض الكافرين، ويتحدّد أمانه بدائرة الأفراد، دون ما يتصل بالشأن العام والجماعات الكبيرة. ولا يُشترط في أمانه إذنُ أحد، لكنّه مشروط بعدم المفسدة. ولما كانت مفاسد الأمان مما يتصل بالشأن العام كالتجسّس ونحوه، كان تحديده من شؤون الجهة الشرعيّة المسؤولة، فإذا ثبت عندها الفساد حالت دون نفوذ أمان المسلم، لا لأنّ لها الولاية على أمانه، بل لكشفها عن بطلان أمانه من الأوّل؛ لارتباطه بالمفسدة، دون أن يكون اقتناعُها بالمصلحة شرطاً.

وبناءً عليه، فالأمان الفرديّ غير مشروطٍ إيقاعُه بإذن السلطة، لكنّ إنفاذه الخارجيّ مشروط بذلك بالتقريب الذي بيّناه.

وبهذا ظهر أنّ الرأي الأوّل هنا غير صحيح على إطلاقه، من جهة عدم أخذه قيد عدم المفسدة، لا فقط من جهة شمول الأمان للجماعات الكافرة، بل حتى لو قلنا بإطلاق نصوص الأمان الفردي ليشمل إعطاء الأمان لعامّة الكافرين، فيجب أيضاً أن نأخذ وجهة نظر السلطة الشرعيّة في هذا الأمر، للبيان الذي قلناه.

---

(١) انظر: ـ على سبيل المثال ـ: الآصفي، الجهاد: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

وقد بدا من هذا كلّه بطلان ما ذهب إليه أستاذنا الشيخ محمّد تقي الفقيه في قضيّة صلح مصر مع "إسرائيل"، إلا إذا كان يذهب إلى شرعيّة سلطة أنور السادات، وإلزام سلطته لسائر المسلمين بما هي سلطة عليهم دون مصر خاصّة.

ثالثاً: الأمان، الأحكام واللواحق

نقصد هنا الحديث عن بعض التفاصيل واللواحق والأحكام المتعلّقة بالأمان. ونذكرها على الشكل الآتي:

١ـ الإقرار بالأمان

يكفي في أمان الفرد المسلم أن يدّعي هذا الفرد أنّه أعطى الكافرَ الأمانَ، ولا يُشترط أن يقيم على إعطائه الأمان له دليلاً أو شاهداً، بل عين إقراره بذلك كافٍ بالنسبة للدولة في حصوله؛ استناداً إلى مثل قاعدة "من ملك شيئاً ملك الإقرار به" وغيرها.

لكنّ السيد الخوئي ذهب إلى عدم الحاجة لقاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»، حيث قال بأنّه إذا كان المقرّ في الوقت الذي أقرّ فيه يصحّ أمانه كفى إقراره؛ لأنّ هذا الإقرار هو بنفسه إعطاء للأمان حتى لو لم يكن صدر منه الأمان واقعاً فيما مضى[1]، ولا بدّ أن يُفهم من كلام الخوئي أنّه إذا كان الإقرار في وقت لا ينفذ فيه الأمان كما لو أقرّ المسلم بأنّه أعطاه الأمان وكانت السلطات الإسلاميّة قد اعتقلته، أي دخل في الأسر، فهنا لا قيمة لإقراره.

ويناقش:

أوّلاً: يوحي كلام السيد الخوئي أنّ الأمان إيقاع، وليس عقداً، مع أنّه عبّر في مواضع أُخَر ـ كالمشهور ـ بأنّه عقد[2]، إذ لو كان عقداً فلا يصحّ كلامه على إطلاقه هنا؛ إذ قد يكون الإقرار من غير حضور الطرف الكافر، بل أمام السلطات الإسلاميّة، فكيف نجري عليه قانون العقود مع عدم حضور الطرف الثاني في العقد؟! فهذا إشكالٌ نقضيّ يعطي أنّ كلمات الخوئي هنا فيها

(١) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٧٨.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٧٧.

مفارقة، إلا إذا قُصد بالعقد مطلق معاملة.

ثانياً: لا ملازمة بين الإقرار بالأمان وبين إعطاء الأمان عمليّاً، فقد يعطي مسلمٌ الأمان لكافر، ثم يندم ـ بعد دخول الكافر بلاد المسلمين ـ على أمانه هذا، ويرى أنّه لم يكن يُفترض به أن يعطيه الأمان، فهنا بعد دخول هذا الكافر مثلاً وادّعائه أنّه أخذ الأمان من ذاك المسلم يُسأل المسلم عن الأمر، فيقرّ، فإنّ إقراره لا يعني أنّه يعطيه الأمان الآن، ويُنشئ معه أماناً، لا عرفاً ولا شرعاً ولا عقلاً، كما هو واضح.

ثالثاً: إنّ ظاهر كلام الخوئي عدم الحاجة إلى قاعدة "ملك الإقرار"، دون بطلان إعمالها في المقام، وهذا غير صحيح؛ فإنّ قيمة قاعدة "من ملك شيئاً.." تظهر بعد اعتقال الكافر؛ ذلك أنّه إذا بنينا على مبنى السيد الخوئي من أنّ الإقرار هو بنفسه إعطاء للأمان، فإنّ إعطاء الأمان هنا لا قيمة له، كما قلنا في بحث وقت الأمان؛ لأنّه بعد الأسر، وهنا تظهر الحاجة عند الخوئي للقاعدة المذكورة؛ لأنها تكشف عن سبق الأمان على الاعتقال، فيصحّ الأمان، فحتى على دليل الخوئي يبقى للقاعدة تأثير فقهي، فإطلاق عدم الحاجة إليها في غير محلّه.

نعم، بناءً على ما توصّلنا إليه في البحث السابق، من اشتراط عدم المفسدة الذي يرجع فيه إلى السلطة الشرعيّة، ولا يُجري فيه الفرد نفسه الأصل العدمي، يمكن أن يؤخذ مع الإقرار وجود شهادة من السلطة الشرعيّة بحصول هذا الأمان، فلو انعدمت هذه الشهادة بعد البحث عنها، أخذ بالإقرار لكن لم ينفذ خارجاً إلا بعد تحديد الدولة عدم وجود مفسدة في حينه، فإن حصل كان الكافر في أمان، وإن تبيّن وجود مفسدة في حينه، كان دخوله من موارد شبهة الأمان التي سيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

وعليه، فالمرجع هو قاعدة الإقرار؛ لكنّ بعض الفقهاء[1] ذكر أنّ جريان قاعدة الإقرار مشروط أيضاً بأن يكون الإقرار في وقت يصحّ فيه إعطاء الأمان، وقرّب ذلك بأنّه بعد الأسر لا يملك إعطاء الأمان حتى يملك الإقرار به، فلا يصدق في حقّه عنوان "من ملك شيئاً..".

إلا أنّه غير واضح؛ فإنّ المقرّ لحظة الإقرار لا يشترط فيه أكثر من شروط الإقرار، أمّا متعلّق

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٠٠ ـ ١٠١.

الإقرار فقد يتحد مع زمان الإقرار وقد لا يتحد؛ وقاعدة "من ملك شيئاً.." تفيد ملكيّة الشيء في الظرف الذي يدّعي فيه المقرّ حصول ذلك الشيء، لا ملكيّة الشيء مطلقاً، فهذا هو المقتضى العقلائي للقاعدة؛ فلو لم يمكنه البيع الآن لكنّه أقرّ بأنّه باع بالأمس، وكان يمكنه البيع بالأمس، فإنّ إقراره يكون حينئذٍ في ظرفه.

إلا أنّ الإشكال في قاعدة الإقرار هنا أنّ الإقرار ملزمٌ في الغاية لصاحبه، ولا يُلزم الإقرارُ الآخرين، فإذا أقرّ أنّه أعطى الأمان فإنّ هذا الإقرار يلزمه هو بحيث لا يجوز له التعرّض لمن ادّعى أنّه أعطاه الأمان، لأنّ "إقرار العقلاء على أنفسهم جائز"، لكن كيف يكون إقراره ملزماً لنا نحن سائر المسلمين ما لم يرجع إلى إعلان الأمان حالاً كما طرحه السيد الخوئي؟! من هنا أشكل العمل بهذه القاعدة، إلا إذا صدر حكم قضائي ناتج عن إقرار المقرّ فتكون عموميّة الحجيّة نابعة من حيثيّة الحكم القضائي، دون ذات الإقرار.

والصحيح استبدالها بقاعدة حجيّة خبر الثقة في الموضوعات؛ وذلك بأن يقال بأنّ المسلم هنا مخبرٌ عن حصول أمان لهذا الكافر، غايته أنّه يخبرنا أنّ الذي أعطى الأمان هو نفسه، ومقتضى وثاقته ـ على تقدير ثبوتها ـ لزوم تصديقه فيما أخبر؛ فكأنّه أخبر بأنّ هذا الكافر قد أعطاه مسلمٌ الأمان، ومقتضى حجيّة خبر الثقة لزوم تصديقه فيما أخبر عنه، وهو يخبر عن أنّ هذا الكافر قد أعطي الأمان. وليس المورد من موارد القضاء والمنازعات حتى يشترط فيه البيّنة الشرعيّة، فيكفي خبر الثقة الواحد، ولا سيّما مع القول بشمول حجيّته للموضوعات والأحكام معاً.

وهذا لا ارتباط له بنيّة المقرّ، بل نحن نلاحظ في الإقرار تارةً جانب الاعتراف وتحمّل المسؤوليّة، وأخرى جانب الإخبار عن شيءٍ متعلّق بالآخرين، فنحن هنا لا نريد أخذ حيثيّة الاعتراف وتحمل المسؤوليّة التي هي خاصّة بالمقرّ، بل نأخذ في الإقرار ما يتضمّنه في المحصّلة من إخبار.

هذا بناءً على حجيّة خبر الثقة الظنّي، وإلا فإذا لم يقم دليلٌ خاص في المورد وأمثاله على العمل فيه بأخبار الثقات، فلا بدّ من حصول الاطمئنان بصدق المسلم المقرّ بالأمان وعدم قيام ما يشكّك في دعواه ويجعله في موقف مُريب.

وعليه، فلا ما ذكره المشهور من الرجوع إلى قاعدة "من ملك.." صحيحاً، ولا الطرح الذي

قدّمه السيد الخوئي، ولعلّ المركّب من المجموع نافع.

٢. توهّم الأمان أو شبهة الأمان وتأثيرها الشرعي والقانوني

لو دخل الكافر الحربيّ بلاد المسلمين متوهّماً الأمان أو حصل عقد أمان بينه وبين أحد المسلمين فدخل فبان بطلان العقد، إمّا لعدم أهليّة المؤمِّن أو لوجود مفسدة في هذا الأمان، فمن الواضح أنّ الأمان لا يجري هنا؛ لبطلانه أو لعدم انعقاده حسب الفرض، لكن بعد دخول الكافر وعدم التعامل معه معاملة المؤمَّن، هل يكون التعامل معه معاملة المحارب مهدور الدم، فللسلطة الشرعيّة قتله أو أسره واعتقاله أو غير ذلك أو لا؟ وما هو الحكم المترتّب على ذلك؟

يمكن بحث هذه المسألة من ناحيتين: تارةً من ناحية الوظيفة الشرعيّة في التعامل مع هذا الكافر، وأخرى من ناحية الموقف من ادّعائه الأمان بعدما عُثر عليه داخل أراضي المسلمين، فهل يصدَّق أو لا؟

الناحية الأولى: وقد ذهب الفقهاء إلى أنّه لو دخل الكافر بلاد المسلمين متوهّماً أنّهم أعطوه الأمان أعيد إلى مأمنه سالماً، لكن ظاهر عبارات بعضهم أنّ إعادته إلى مأمنه؛ لبطلان الأمان مع احترام الشبهة، فيما ظاهر عبارات آخرين أنّ الأمان يجري ويقوم، أو يعطيه الحاكمُ الأمانَ[1].

والمدرك الرئيس هنا هو خبر محمّد بن الحكم (حكيم)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ قوماً حاصروا مدينةً فسألوهم الأمان، فقالوا: لا؛ فظنّوا أنهم قالوا: نعم، فنزلوا إليهم، كانوا آمنين»[2].

فالرواية صريحة في ثبوت الأمان لهم بل في تنزيل الحالة منزلة المؤمَّن، ويبدو منها وجود علائم صدق على دعواهم الأمان بحيث تخبر عن واقع حصول توهّم الأمان وإحراز المسلمين لهذا التوهّم، لكنّ هذا الخبر ـ رغم تصحيح بعضهم له ـ ضعيف السند، كما مرّ سابقاً؛ وحتى لو تمّ سنداً فنحن لا نستند إلى خبر الثقة الظنّي، وحصول الاطمئنان بالصدور من مثل هذا الخبر ذي السند الواحد مشكلٌ.

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢١: ٩٦؛ والآصفي، الجهاد: ٣٨٢.

(٢) الكافي ٥: ٣١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٠.

لكنّ هذا الخبر مؤيّدٌ بالاعتبار، كما يقول صاحب الجواهر(١)**، وذلك** بمعنى أنّه من الناحية العقلائيّة والأخلاقيّة لا يصحّ قتل هذا الداخل بتوهّم الأمان؛ فإنّ في ذلك شبهة الغدر والاستغلال السلبي؛ **لكنّ هذا الاعتبار لا يرقى إلى مستوى أن يكون دليلاً**؛ فالأظهر جريان أحكام الحربي غير المؤمَّن في حقّه، إلا مع عنوان ثانوي؛ كما لو ما زال الكافر معتقداً أنّ المسلمين أعطوه الأمان، فإنّه قد يؤدّي ذلك إلى تشويه صورة الإسلام والمسلمين.

قد يقال بأنّ إرجاعه إلى مأمنه من باب أنّ الحدود تدرأ بالشبهات، ولهذا عبّر بعض الفقهاء بأنّ السبب هو احترام الشبهة.

لكنّه قد بحثنا سابقاً في هذه القاعدة، ونفينا وجودها المستقلّ بالمعنى المتداول بين كثيرين، وفي المورد لا مبرّر لوجودها بعد اقتضاء الأدلّة ما قلناه، فليس هناك قاعدة مستقلّة بهذا العنوان هنا، فراجع(٢).

لكنّ هذا الكلام إنّما يجري في حال شبهة الأمان بحيث حصل الوهم من رأس، أمّا لو أوقع المسلم الأمان واقعاً غايته تبيّن بطلانه لفساد بعض الشروط أو عدم أهليّة العاقد المسلم أو.. فهنا يشكل هدر دم الكافر الحربيّ الداخل إلى ديار المسلمين، بعد فرض عدم علمه ببطلان العقد؛ وذلك لأنّه متضمّنٌ للغدر؛ إذ يصدق عرفاً وعقلائيّاً أنّه أعطي الأمان فدخل على هذا الأساس، ثمّ قتل، ولا يجب على المسلمين الوفاء بالأمان؛ لفرض بطلانه، فيتعيّن إعادة الداخل إلى مأمنه فوراً.

الناحية الثانية: لو ادّعى الحربيُّ أنّه أخذ الأمان، فهنا صور:

الصورة الأولى: أن يعيّنَ مَنْ أعطاه الأمان، ثم يأتي صاحب الأمان ويقرّ بإعطاء الأمان، فيجري هنا ما قلناه في البحث السابق، بلا فرق بين أن يقرّ قبل الاعتقال أو بعده، على ما ذكرناه.

الصورة الثانية: أن يعيّن من أعطاه الأمان، لكن يتبيّن عدم إمكان الوصول إليه لمانع، كما لو مات أو اختفى أو.. وفي هذه الحال إذا لم تقم قرائن تفيد شبهة الأمان حتى يترتّب عليه أحكامها جرى التعامل معه معاملة الحربيّ، خلافاً لما ذكره المحقق الحلّي من أنّه يُعاد إلى مأمنه، وبعد

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٩٦.

(٢) راجع: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ٢: ٣٠٣ ـ ٣٣٢.

وصوله إلى هناك يعود حربيّاً[١]، فإنّ الإعادة للمأمن لا مبرّر لها سوى شبهة الأمان، ومجرّد الادعاء دون إقامته دليلاً أو قيام قرائن لدى الحاكم على وجود شبهة أمان، لا يكفي لتحقّق عنوان الشبهة، وهذا موافق لما ذكره غير واحد من الفقهاء[٢].

الصورة الثالثة: أن يعيّن الكافر مَنْ أعطاه الأمان، فيُرجع إلى المسلم الذي ادّعى الكافر عليه أنّه أعطاه الأمان، فينكر المسلمُ ذلك، وهنا ذهب الكثير من الفقهاء إلى أنّ القول قول المسلم، وبعضهم أضاف: إنّ على المسلم اليمينَ، ولا يؤخذ بقوله إلا مع إضافة اليمين[٣].

والصحيح أنّ القول قول المسلم، ومجرّد الادّعاء من الكافر لا يغني لوحده بلا بيّنة، إلا على شبهة الأمان التي تحدّثنا عنها، لكن هل يلزم على المسلم ضمّ يمينه إلى قوله حتى ينفذ قوله أو لا؟

استند القائلون بعدم الحاجة إلى اليمين إلى الأصل، وعلّلوا ذلك بأنّ المسلم هنا لا ينكر حقّاً يترتّب عليه حتى نحتاج إلى ضمّ اليمين، فالقضيّة ـ مع محض إنكاره ـ تُحقّق لنا مفاد العمومات الآمرة بمثل الأسر، فإنّ هذه العمومات نافذة ما لم يعلم المخصّص لها، وهذا المخصّص مفقود هنا بمحض إنكار المسلم، فلا حاجة إلى ضمّ اليمين بل تترتب آثاره مباشرةً.

أمّا القائلون بالحاجة إلى اليمين، فقد وجدنا عند بعضهم تفصيلاً بين أن يكون ادّعاء الكافر على المسلم الذي جاء به وادّعائه على مسلم آخر، ففي الحالة الأولى يطالب المسلم باليمين، دون الحالة الثانية[٤]. واحتجّ بعضهم على ذلك بأنّ إنكار المسلم يوجب تضييع حقّ الكافر، فيلزمه اليمين[٥].

ولا يبعد القول بالتفصيل من حيث إنّه إذا كان المسلم المنكر هو الذي وضع يده على الكافر وجاء به وادّعى الكافر أنّه هو الذي أعطاه الأمان، فهنا يجب ضمّ اليمين؛ لأنّ إنكاره قد يستتبع

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٣٩.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١٠٢؛ ومنهاج الصالحين (الخوئي) ١: ٣٧٨.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٠١.

(٤) المصدر نفسه ٢١: ١٠١ ـ ١٠٣.

(٥) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٧٨.

ـ أحياناً ـ مردوداً عليه من حيث حصول الاسترقاق للأسير، فيما لو كان امرأةً، أو أخذ ماله لو كان معه مال، وهكذا، بخلاف ما لو ادّعى الكافر أنّه أخذ الأمان من مسلمٍ آخر غير الذي جاء به، فالمسلم لا علاقة له بهذا الموضوع فيكفي إنكاره.

الصورة الرابعة: أن يدّعي الكافر أنّه أعطي الأمان من مسلم، لكنّه لا يعيّن هذا المسلم ولا يحدّده.

ومن الواضح هنا أنّه لا معنى لحاجة المسلم إلى اليمين، فلا تُسمع دعوى الكافر؛ لعدم ملزِمٍ لسماعها إلا مع قيام ما يجعله في مورد شبهة الأمان، وإلا تمّ التعامل معه معاملة الحربي.

٣. الأمان ومال غير المسلم و..

إذا حصل غير المسلم على الأمان، فلا شكّ في أنّ أمانه هذا يشمل نفسه بحيث لا يجوز التعرّض له في دمه ونفسه، وهل يشمل الأمان شيئاً آخر غير النفس، كالمال أو الأهل والأولاد أو لا؟ وهذا بعد فرض عدم كون هذه الأمور محترمة ومأمونة لولا الأمان.

أمّا الشمول لماله، فهو الصحيح؛ لتبعيّة المال للإنسان، فإنّ الذي تصادر أمواله لا يصدق عرفاً أنّه في أمان، إلا إذا ورد في عقد الأمان النصّ على تخصيص الأمان بالنفس دون المال، وربما لهذا قال السرخسي في المستأمنين: «أموالهم صارت معصومة بعقد الأمان، فلا يمكنه أخذها بحكم الإباحة»[1].

وأمّا الأولاد فالظاهر عدم الشمول إلا مع قرينة ولو حاليّة أو مقاميّة؛ كما لو أخذ الأمان لمدّة خمس سنوات ليستقرّ في بلاد المسلمين ويدرس الإسلام، وكان من الطبيعي أن يأتي بزوجته وأولاده معه هذه الفترة الطويلة، أو نصّ في عقد الأمان على دخولهم بحيث كان وليّاً أو وكيلاً عنهم في إجراء الصيغة، فهنا تدخل أسرته معه في حساب الأمان.

ولا يبعد ـ عرفاً ـ بعد دخول زوجته في الأمان أن يلحقه ولده الذي يولد في ديار المسلمين.

وانطلاقاً من صيرورة أمواله ـ بالتبع ـ في مأمن، لا مانع من ممارسته ألوان التجارة والبيع

---

(١) المبسوط ١٠: ٩٥.

والشراء بها، حتى لغير حاجاته الضرورية؛ لعدم وجود دليل على هذا المنع، لا تكليفاً ولا وضعاً، بعد فرض احترام ماله. لكن إذا تضمّن الأمان منعه من بعض التصرّفات المالية كالتجارات الكبيرة، ولو حفظاً لوضع المسلمين اقتصادياً، لم يجز له هذا التصرّف، ولو فعله وأخلّ، كان الأمان بالنسبة للدولة جائزاً، فلها فسخه بعد إخلاله بالشرط، لكنّ يشكل أخذ ماله، بل يترجّح إرجاعه إلى مأمنه؛ إلا إذا تضمّن العقد من الأوّل حقّ السلطة المسلمة في مصادرة ماله مع مخالفته هذه وقَبِلَ هو بذلك، فإنّ مخالفته تعتبر نوعاً من هدره لماليّة ماله أو لسلطنته عليه أمام السلطة.

٤. الأمان وحقّ التنقّل بين بلاد المسلمين وغيرهم

إذا وقع الأمان، ودخل غير المسلم بلاد المسلمين، فهل يغدو ملزماً بالاستقرار حتى نهاية المدّة المعطاة له بحيث إنّ عقد الأمان يزول بخروجه من بلاد المسلمين إلى بلاد الحرب أو أنّ له التنقّل والتردّد بين البلدان والعود إلى ديار المسلمين ساعة يشاء ضمن المدّة المحدّدة له؟

ذهب بعض الفقهاء في هذا الأمر، إلى التفصيل بين قصده من العود إلى ديار الحرب الاستيطان هناك والإعراض عن بلد المسلمين، وبين العود للتنزّه أو التجارة أو لغرضٍ آني ما يلبث أن ينتهي ليعود مرّةً أخرى إلى البلد الإسلامي. ففي الحالة الأولى، ينتهي الأمان في نفسه، لكن لو بقيت له أموال في دار الإسلام ظلّت أمواله في أمان بخلاف ما لو أخذها إلى دار الحرب معه فإنّها تخرج تبعاً له، أمّا في الحالة الثانية فتظلّ أمواله في مأمن. وظاهرهم بقاؤها ولو أخذها معه لدار الحرب، بل يفترض أن يقولوا بدخولها في الأمن ولو كانت جديدة أتى بها من تلك الديار جديداً[١].

وقد ذكروا أيضاً أنّه لو كان شُرط عليه في أمانه وأمان ماله أن لا يستوطن بلاد الحرب، فإنّ أمان ماله الذي في دار الإسلام سيكون ـ هو الآخر ـ ملغيّاً باستيطانه المذكور.

وقال ابن قدامة: «وإذا دخل حربيٌّ دار الإسلام بأمانٍ، فأودع ماله مسلماً أو ذمياً أو أقرضهما إيّاه، ثمّ عاد إلى دار الحرب، نظرنا فإن دخل تاجراً أو رسولاً أو متنزّهاً أو لحاجة يقضيها، ثمّ يعود إلى دار الإسلام فهو على أمانه في نفسه وماله؛ لأنّه لم يخرج بذلك عن نيّة الإقامة بدار

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٠٤.

الإسلام، فأشبه الذميَّ إذا دخل لذلك، وإن دخل مستوطناً بطل الأمان في نفسه، وبقي في ماله؛ لأنّه بدخوله دار الاسلام بأمان ثبت الأمان لماله الذي معه، فإذا بطل في نفسه بدخوله دار الحرب بقي في ماله لاختصاص المبطل بنفسه، فيخصّ البطلان به..»[١].

والصحيح في هذه المسألة وكثير أمثالها هو تبعيّة الموقف لمضمون العقود المتفق عليها، لا لحكمٍ خاصّ في أصل الشرع، وهنا:

أ ـ إذا أخذ في العقد منحه الأمان وماله ما دام داخل الجغرافيا الإسلاميّة؛ بحيث يسقط مطلق الأمان بالخروج ولو للحظة، فمن الواضح سقوط العقد وانتهائه بخروجه؛ ويكون تركه لماله في بلاد المسلمين عمداً بمثابة تخلٍّ عنه وإعراض، فيمكن للمسلمين أخذه طبقاً لقانون الحيازة ما لم يكن ملتفتاً إلى تركه لبعض ماله عن غير قصد وثبوت دعواه في ذلك، فهنا قد يُقال بجواز أخذ ماله، والصحيح تبعيّة الأمر لمضمون العقد ولو ضمناً، ولعلّه يختلف بحسب اختلاف الأعراف والتقاليد.

ب ـ وأمّا إذا أخذ في العقد منحه الأمان حتى لو كان خارج الجغرافيا الإسلاميّة، فالعبرة ليس بوجوده في دار الإسلام فقط؛ وإنّما بمدّة زمنيّة سكن فيها أينما أراد، فهنا يكون في مأمن إلى نهاية هذه المدّة، سواء ظلّ في بلاد المسلمين فيها أم خرج إلى بلاد الحرب للنزهة أم للاستيطان.. لأنّ العبرة بالوقت دون المكان، فيظلّ هو وماله في مأمن أينما كان في الأرض، إذا كان هذا العقد صحيحاً في نفسه. وإذا انتهت المدّة يأتي ما تقدّم سابقاً.

ج ـ وأمّا إذا أخذ في العقد منحه الأمان على أساس تفصيلٍ معين، كالتفصيل بين الخروج للاستيطان وعدمه أو غير ذلك، فيتّبع التفصيل المتّفق عليه.

وعليه، فالعبرة هنا بالعقد نفسه، ولا ينبغي إتعاب النفس بتفاصيل لم يرد فيها بعنوانها كتابٌ ولا سنّة.

٥ـ وفاة المؤمَّن أو الجهل بمصيره

إذا اختفى المؤمَّن ولم ندر أين هو؟ وهل ما زال حياً أو لا؟ وعلى تقدير حياته هل هو داخل

---

(١) المغني ١٠: ٤٣٧.

البلاد الإسلاميّة أو خارجها؟ ففي هذه الحالات كلّها نبقى على مقتضى عقد الأمان معه، ونستصحب حياته. وعلى تقدير اشتراط بقائه في دار المسلمين في عقد الأمان نحكم ـ بالاستصحاب ـ ببقائه فيها، وعدم خروجه، ونتيجة ذلك بقاء ماله في مأمن تبعاً لانحفاظ أمان النفس في هذا المورد، وهذا واضح ما دام مثل الاستصحاب جارياً.

أمّا لو مات المؤمَّن في ديار الكفر أو ديار الإسلام، فمن الواضح أنّ التعامل مع جثته وأمواله تابع لمقتضى العقد وقرائن المقام والحال، وما تحكم به قوانين كلّ بلد. ولا يصحّ القول بانتقاض الأمان بموته ـ على إطلاقه ـ فإنّ أمان النفس يمكن أن يبقى بمعنى كونه محترماً في جثته والتعامل معه، ولا سيّما على نظريّة من يرى أنّنا غير ملزمين بدفن الحربيّ؛ لعدم وجوب إكرامه؛ فالعبرة بطبيعة التوافق، ومالُه أيضاً يتبع طبيعة العقد.

ولو لم يكن هناك نصّ في العقد أو عُرف، فقد وقع اختلاف في الموقف من أمواله، فذهب ابن حنبل والمزني والشافعي ـ في أحد قوليه ـ إلى بقاء الأمان متعلّقاً بالمال، فينتقل هذا المال إلى وارثه سواء كان الوارث مسلماً أم كافراً، ويظلّ المال محترماً حتى يسلّم إلى الوارث، فيما ذهب فريقٌ آخر من الفقهاء إلى أنّ الأمان قد انتقض بموت المؤمَّن، فتسقط حرمة المال إلا إذا كان له وارث مسلم، ويدخل هذا المال في الفيء، ويكون مختصّاً بإمام المسلمين؛ لأنّه لم يوجَف عليه بخيلٍ ولا ركاب، فهو من الأنفال، سواء كانت وفاة هذا الكافر وهو في بلاد المسلمين أم توفّي حال زيارته لبلده.. وقد نُسب إلى الشافعي في أحد قوليه أنّه يكون غنيمة، وسجّل عليه أنّه لم يصل إليه المسلمون بقهرٍ وغلبة حتى يدخل في الغنائم.

وتبنّى الشيخ النجفي الإمامي تبعيّة الموقف لمن في يده المال، فكلّ من استولى على هذا المال صار له؛ لأنّه مال الحربي استولى عليه مسلم، ومال إلى موقف إرثه ولو لكافر ولا سيما لو كان هذا الكافر مع المؤمَّن الميّت كما لو ولد بعد عقد الأمان[1].

والذي ينبغي قوله هنا:

١ ـ إذا كان وارث هذا الكافر المؤمَّن مسلماً أو كافراً ثبت له الأمان أو كان محترم الدم والمال

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٠٤ ـ ١٠٥.

تحت أيّ عنوانٍ كان، فلا شكّ في احترام هذا المال، لصيرورته لمسلمٍ أو لغير مسلم محترم المال، كالذمّي والمؤمَّن.

٢ ـ وإذا لم يكن الوارث كذلك، ودفن المؤمَّن وانعدم موضوع الأمان ومحلّه على مستوى النفس، فلا يبعد أن يظلّ الأمان على حاله في المال؛ وذلك أنّ المال وإن كان تابعاً في الأمان لصاحبه، إلا أنّ العرف والعقلاء يرون أنّ أخذ أمواله ـ سواء بعنوان الأنفال أم الغنيمة ـ نقضٌ لأمان الكافر، ما لم يتضمّن العقدُ نفسه ذلك، ومن ثم لا بدّ من إعادة هذا المال إلى وارثه في دار الكفر، وإذا لم يكن له وارث أمكن للدولة الإسلاميّة أخذ المال حينئذٍ، ولا سيما أنّ وارث الكافر قد يكون فيه الطفل والمرأة وغير المحارب ممّن لا نحرز هدر حرمة مالهم، فيجب إرجاع المال إلى أقربائه حينئذٍ، ولا أقلّ ـ عند الشكّ ـ من إجراء استصحاب الأمان في المال إلى نهاية المدّة.

٦ ـ أمان المسلم في بلاد غير المسلمين

المسألة الأخيرة في عقد الأمان، تأتي على عكس سائر المسائل السابقة؛ فسابقاً كنّا نتحدّث عن إعطاء الأمان لغير المسلم بغرضٍ دعويّ أو غير دعوي، أمّا هنا فالذي يُعطَى الأمانَ هو المسلمُ في ديار غير المسلمين، مع التأكيد على أنّ مفروض الحديث هنا هو الدولة **المحاربة غير المسلمة** وليست دولةً معاهِدة بأيّ نوع من أنواع المعاهدات والمهادنات، أمّا الدولة التي توجد مهادنة معها فالحديث ليس عنها هنا، بل قد تقدّم فيما سبق من بحوثٍ في الفصول السابقة الكلام فيها، فراجع.

ولا ينبغي الترديد في صحّة هذا الأمان، ما دامت شروط الأمان مستوفاة، من أهليّة المتعاقدين وغير ذلك، وإذا دخل المسلم بلادهم وجب عليهم الوفاء بالأمان وحرم عليهم خرقه.. وهذا كلّه واضح.

إلا أنّ السؤال الذي يُطرح هنا، وأثير في الفترة الأخيرة، وكان الفقهاء قد تعرّضوا له بإيجاز من قبل هو: لو حصل المسلم على تأشيرة دخول لبلاد غير مسلمة، وهي بمثابة عقد أمان أو تتضمّن تلقائيّاً عقدَ أمان، أو نال إقامةً أو جنسيةً في تلك البلاد، فهل يجوز له التعامل مع الدولة والمواطنين في تلك البلاد على أنّهم حربيّون، فيأخذ أموالهم إن استطاع أو يقتل أحدهم أو..

بصرف النظر عن وجود عنوان ثانوي محرِّم، أو لا يجوز له ذلك بمجرّد دخوله في أمانهم كما لم يجز لهم التعدّي عليه وعلى أمواله بمقتضى عقد الأمان؟

ذكر بعض الفقهاء أنّه لا يجوز للمسلم سرقة أموالهم[١]، ولو سرقها أعيدت إليهم، واستند في هذا الأمر إلى:

١ ـ إنّ الأمان ظاهر في عدم الخيانة، بل صريح الأمان ذلك، فيتّبع ما يفيده الأمان.

وهذا ما انتقده مثل صاحب الجواهر بالقول: إنّ الأمان لا يستدعي أكثر من مأمونيّة المؤمَّن دون العكس، والمؤمَّن هنا هو المسلم دون غير المسلم[٢].

٢ ـ الاستناد مباشرةً إلى ما دلّ على حرمة الغدر والغلول، فإنّ ذلك من الغدر[٣].

وهذا الكلام يمكن أن يكون ناقصاً؛ ذلك أنّه إذا لم يجز له سرقة أموالهم، لكنّه خان وسرقها فما هو الموجب لإرجاع الأموال بعد أن لم تكن في نفسها محترَمة، ولا سيّما لو انتهت مدّة الأمان الممنوح له وعاد بتلك الأموال إلى بلاد المسلمين؟

من هنا، فالصحيح في هذه المسألة أن يقال:

أ ـ إنّ عقد الأمان الموقّع مع المسلم وإن أعطى الأمانَ للمسلم، إلا أنّه أيضاً يعطي لمواطني الدولة غير المسلمة الأمانَ من هذا المسلم؛ فالدولة عندما تعطي تأشيرة دخول فإنها تتضمّن رعاية المسلم تمام قوانينها وعدم اعتدائه على الدولة وممتلكاتها ومواطنيها، وإلا فهل يمكن أن تقبل دولة أن تعطي الأمان لعدوّ لها دون أن تضمن عدم اعتدائه عليها؟!

ب ـ وانطلاقاً من ذلك؛ فإنّ عقد الأمان نفسه كما يتضمّن مأمونيّة المسلم كذا يتضمّن بالضمن أو بالتبع مأمونيّة الكافر، خلافاً لما ادّعاه المحقّق النجفي، وعليه فيجب على المسلم العمل بمقتضى العقد الذي وقع معه، مما يعني أنّ أموال ونفوس غير المسلمين ستغدو محترَمة بالنسبة إليه شخصياً وإن لم تكن محترَمة بالنسبة لغيره؛ لعدم دخول غيره في هذا العقد.

---

(١) بل صرّح محمّد تقي المدرّسي بوجوب الالتزام بكافّة القوانين المأخوذة ضمن اتفاقيّة الأمان وتأشيرة الدخول، فانظر: له: الوجيز في الفقه الإسلامي ٣: ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١٠٧.

(٣) المصدر نفسه.

فدليل وجوب الوفاء بالعقود يكفي لوحده هنا في إلزام المسلم بما ذكرناه، كما كفى في إلزام الطرف الآخر، ولعلّ هذا هو مقصود من استدلّ بظهور الأمان في عدم الخيانة.

ج ـ وانطلاقاً مما تقدّم أيضاً، يكون احترام النفس والمال هنا وضعيّاً وتكليفيّاً معاً؛ لأنّ العقد لا يتضمّن فقط النهي عن الاعتداء على الأموال، بل الحيلولة دون خروجها عن ملكيّة أصحابها وسلطنتهم عليها أيضاً، والنهي عن الاعتداء على المال إنّما جاء مقدّمةً لحماية ملكيّة وسلطنة أصحاب هذا المال له، وهذا هو المدرك في وجوب إرجاع المسروقات إلى أهلها وفاء بالاتفاق الموقّع. نعم لو باع هذا المسلم هذه الأموال التي سرقها.. باعها إلى مسلم لا تعدّ هذه الأموال محترَمة عنده، أو باعها على دولة المسلمين أنفسهم.. ففي هذه الحال يكون قد ارتكب معصية بسرقة المال وبتسليمه إلى الآخرين، إلا أنّه لا يوجد دليل يُلزم هذا الآخر بإعادة الأموال إلى أصحابها؛ لأنّ هذا الآخر لم يكن طرفاً في أيّ اتفاق تمّ مع تلك الدولة، وهذه الدولة حربيّة بالنسبة إليه. إلا إذا قيل: إنّه مع العلم بالسرقة يكون أخذ هذا المال منه إعانةً له على الإثم، فإذا صحّ جريان قاعدة حرمة الإعانة على الإثم هنا حرم الشراء منه ودعمه في ذلك، لكن بعد الشراء لا يجب ردّ المسروقات إلى أصحابها، وإنّما أقصاه إرجاعها إلى السارق نفسه.

وعملاً بمجمل ما تقدّم، تظلّ ملكيّة هذه الأموال لأصحابها الأوائل، وأيّ تصرّف معاملي فيها يعدّ فضولياً موقوفاً على الإجازة، حتى لو انتهت مدّة الأمان الذي أعطته الدولة المحارِبة غير المسلمة لهذا المسلم؛ لأنّ هذا المال يندرج ضمن الالتزام بالعقد السابق ومن آثاره عرفاً، وعليه فلو نما هذا المال نماءً متصلاً أو منفصلاً صار لصاحب الأصل، وليس للمسلم أجرة أو نحوها لكونه غاصباً.

واستتباعاً لما تقدّم، لا يجوز للمسلم بعد الدخول في بلاد الحرب عبر أمانٍ يمنح له، أن يمارس أيّ نشاط ضدّ هذه البلاد حتى لو كان لصالح الدولة المسلمة، إلا إذا كان العنوان الثانوي مقدّماً على العنوان الأوّلي هنا.

والنتيجة وجوب احترام الدولة غير المسلمة ومواطنيها مطلقاً في أنفسهم وأموالهم على المسلم الذي دخلها بأمان واتفاق، لا فرق فيه بين تأشيرة الدخول أو الإقامة أو منح الجنسيّة، أمّا لو دخلها بغير عقد، وإنّما عبر طريق غير قانوني ولا متعارف، فلا يترتب أيّ شيء من هذه الأحكام؛

لعدم وجود أيّ ملزم له بالاحترام حيث لا عقد إطلاقاً في البَين، كما لا دليل يمنع عن دخول المسلم أراضيهم بغير إذنهم ما دامت دولاً محارِبة غير مهادنة. نعم المدنيّون وأمثالهم مستثنون لدليلهم الخاصّ الذي يحفظ حرمتهم، وقد تقدّم ذلك بالتفصيل في فقه الحياة المدنيّة.

المحور السابع عشر

قتال الأقرب فالأقرب

تمهيد في شرح الفكرة

ذكر العديد من الفقهاء أنّه بعد أن وجب قتال الكفّار، يجب أو ينبغي للمسلمين ـ ميدانياً ـ أن يبدؤا بقتال الكافر الأقرب فالأقرب إليهم جغرافيّاً، فلا يبدؤون بالبعيد قبل إنهاء الأمر مع القريب. وقد استثنى بعضهم من ذلك حالة ما إذا كان الأبعد أشدّ خطراً، فإنّه يحارَب ولو قبل محاربة الأقرب، فضلاً عما إذا كانت مع الأقرب هدنة أو منع مانعٌ حاليّ عن محاربته.

مستند القول بلزوم مقاتلة الأقرب، نقد وتعليقات

ولعلّ المدرك الرئيس في ذلك يرجع إلى قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾** (التوبة: ١٢٣)، فإنّ ظاهر الآية وجوب مقاتلة الذين يلون المسلمين، وهم القريبون منهم، فيُعمل بالآية الكريمة[(١)].

وقد فسّرت الآية في خبر عمران بن عبد الله القمي (التميمي ـ التيمي) بأنّ المراد منها الديلم[(٢)]. وهو الوارد أيضاً في عدّة روايات سنيّة نقلها الطبري في تفسيره، وابن أبي حاتم الرازي، عن بعض الوجوه والتابعين ـ كالحسن ـ لا عن رسول الله صلى الله عليه وآله[(٣)]. ويترجّح في مثل هذه

---

(١) انظر في تفسير الآية: التبيان ٥: ٣٢٤؛ والكشاف ٢: ٢٢١ ـ ٢٢٢؛ وجوامع الجامع ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥؛ ومجمع البيان ٥: ١٤٥؛ والميزان ٩: ٤٠٤؛ وتفسير مقاتل ٢: ٧٨؛ وجامع البيان ١١: ٩٥؛ والجصّاص، أحكام القرآن ٣: ٢٠٧؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٩٩؛ وتفسير ابن أبي زَمَنِين ٢: ٢٤٠؛ وتفسير السمعاني ٢: ٣٦١..؛ وغير ذلك.

(٢) انظر: تفسير العيّاشي ٢: ١١٨؛ والأصفى ١: ٤٩٩؛ والصافي ٢: ٢٩٠؛ و..

(٣) انظر: جامع البيان ١١: ٩٦؛ وتفسير ابن أبي حاتم ٦: ١٩١٣ ـ ١٩١٤.

النصوص أنّها تريد تطبيق مفهوم الأقرب الوارد في الآية على الديلم في زمانها، وإلا فمن البعيد أن يقول النبيّ نفسه ذلك؛ لأنّ الديلم في زمانه لم يكونوا الأقرب.

وبعضهم ـ كما نقل الشيخ الطبرسي ـ ذكروا أنّ هذا الحكم كان سارياً قبل صدور الأمر بمقاتلة المشركين كافّة، ومفهومه أنّه بعد ذلك الأمر زال حكم الأقرب فالأقرب[١]، فيما فسّر السيد عبد الله شبّر ـ تبعاً للثعلبي والبغوي ـ الأقربيّة هنا بالأقربيّة داراً ونسباً[٢]، وقد اعتبر بعضٌ أنّ هذا الأمر تكتيكيٌّ، فقتال الجميع واجب، إلا أنّه من الناحية التكتيكيّة يفترض البدء بالأقرب؛ لعظم الخطر من ناحيته، ولزيادة علمنا بحاله بخلاف البعيد[٣].

والذي يمكن ذكره هنا والتعليق به أنّه لا يؤخذ من هذه الآية حكمٌ شرعيّ بوجوب قتال الأقرب؛ وذلك:

أوّلاً: إنّها تفيد وجوب مقاتلة الذي يلي المسلمين، لكنّها لا تدلّ على أنّه لا يجب مقاتلة غيره، فهذه مثل قوله سبحانه: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤)؛ من حيث إنّها لا تنفي مقاتلة الغير ولا إنذار غيرهم، كلّ ما في الأمر أنّها أمر بمقاتلة القريب، وربما لمزيد اهتمام، فلا دلالة فيها على الترتيب.

ثانياً: لا يبعد أن يراد بالآية الحضّ على مقاتلة بعض الكافرين آنذاك ولم ترد ذكر أسمائهم فذكر هذا الوصف المشير لهم، وكأنّها توحي بأنّ هؤلاء القريبين منكم يستحقّون المقاتلة، ولعلّه من هنا فسّرها بعضهم ببعض قبائل اليهود الذين كانوا قريبين من المدينة وملاصقين لها، كما جاء في المصادر التفسيرية المذكورة سابقاً.

ثالثاً: إنّ خبر عمران القمي ضعيف السند بالإرسال، وسائر الأخبار السنيّة لم تُنقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يكون أيّ من هذه الروايات حجّة، بصرف النظر عن دلالتها.

رابعاً: انطلاقاً من مجمل ما تقدّم، لا يوجد نسخٌ هنا؛ لأنّه لا تنافي بين الأمر بمقاتلة الجميع، وبين صدور الأمر بمقاتلة فئة، كما كانت الحال في مسألة إنذار العشيرة، فالعام يريد توسعة

---

(١) مجمع البيان ٥: ١٤٥.

(٢) تفسير البغوي ٢: ٣٤٠؛ وتفسير شبّر: ٢١٤؛ وتفسير الثعلبي ٥: ١١٢.

(٣) انظر: الأمثل ٦: ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ والشافعي، أحكام القرآن ٢: ٢٩.

الخاص لا أنّه يريد نسخه، وهذا لمزيد تأكيد على الأقرب للخصوصيّات التكتيكيّة التي ذكرها بعض المفسّرين.

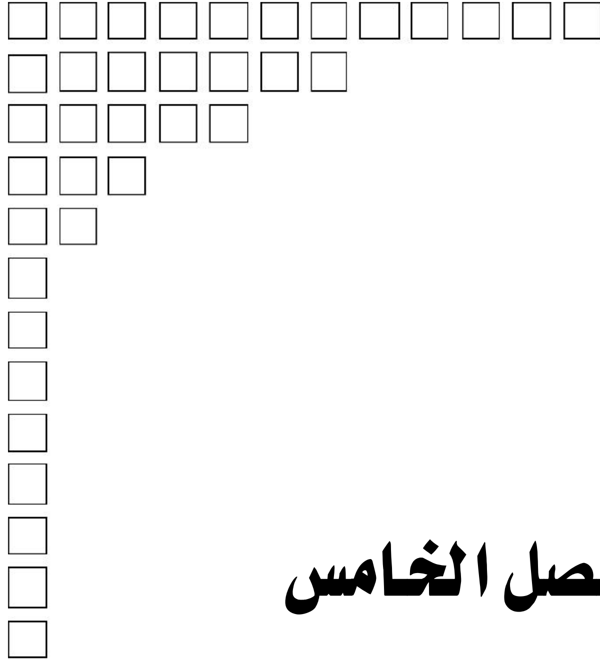
خامساً: إنّ تفسير الثعلبي والبغوي وشبّر الأقربيّةَ بالنسب، لا دليل عليه؛ فالخطاب هنا لجماعة المسلمين، وجماعة الكافرين ليسوا فئة معيّنة تكون على قرابة بالمسلمين، فلو كان الأمر فرديّاً لصحّ ذلك، لكنّه للجماعة، فلا قريش ولا اليهود ولا الديلم ولا الروم بالذين يصدق عليهم أنّهم على قرابة مع المسلمين، لتعدّد المسلمين وتنوّعهم، فالأقرب الأخذ بالقرب المكاني، فقاتل من يليك، أي قاتل من يكون في طرفك.

النتيجة

وعليه، فلم يثبت حكمٌ خاصّ بوقائع الحرب تحت عنوان وجوب قتال الأقرب.

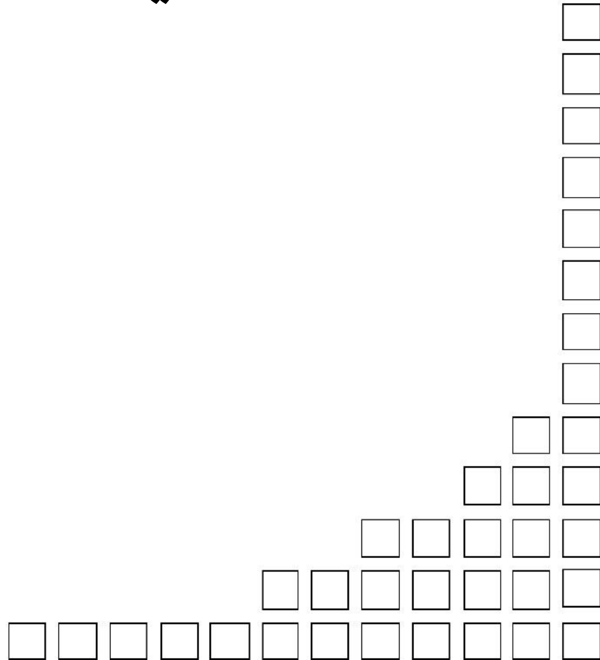
هذا تمام كلامنا في هذا الفصل المخصّص لدراسة فقه مجريات الحرب.

وهناك أمور أخرى في مجريات الحروب، لكن تذكر في محلّها مثل كيفيّة صلاة المقاتلين، وبعض الآداب الأخرى التي لا نجد حاجةً مهمّة للتعرّض لها هنا.



الفصل الخامس

آثار الحرب في الفقه الإسلامي



مدخل

بعد أن انتهينا من دراسة ما يتصل بمجريات الحرب، نهدف الآن إلى دراسة الآثار الناجمة عن الحرب، أي أنّنا نفترض أنّ جولة الحرب قد انتهت، وانتصر المسلمون (أو انهزموا)، فما هي الأحكام الفقهيّة التي تتصل بهذه المرحلة؟ وهي مرحلة وقف الحرب والمعركة، أي انتهاء الأعمال الحربيّة الفعليّة، وليس من الضروري توقيع اتفاقات سلام.

في هذا الفصل يجري التعرّض لمجموعة من النقاط، مثل الحديث عن الفيء، والغنيمة، والأسر. وفي هذا الإطار يجري الحديث عن الغنائم المنقولة والأراضي والأنفال وغير ذلك، كما يتمّ الحديث عن قضايا مثل: معاملة الأسرى ومسألة الاسترقاق وإطلاق سراح الأسرى، وما هو موقف المسلمين إزاء الخسائر التي مُنيوا بها على تقدير هزيمتهم؟ مثل هل يجب عليهم خوض الحرب لإطلاق سراح أسراهم أو أموالهم أو غير ذلك؟ وغيرها مما يتصل بهذا البحث.

وأشير ـ بدايةً ـ إلى أنّنا سوف نستبعد هنا بحثاً أطال الفقهاء في التعرّض له، لكنّنا ـ طبق منهجيّتنا في دراسة فقه الحرب والسلم في الإسلام ـ لن نأتي على ذكر تفصيلاته وفروعه، ألا وهو بحث الأراضي؛ فقد أطالوا في دراسة أحكامها، ومن هو الذي يملكها بحسب أنواعها من المفتوحة عنوةً وغيرها؟ وهل أرض العراق اليوم من المفتوح عنوةً أو لا؟ وكيف يتمّ التعامل مع هذه الأراضي؟ وما هي أحكام وضع اليد عليها أو تحجيرها أو إحيائها؟ و.. ممّا بحثوه تارةً في فقه الجهاد، وأخرى في إحياء الموات، وثالثة في مباحث المكاسب. وسوف ندرس ما يتصل بأصل الموضوع، محيلين سائر أمور التعامل مع الأراضي إلى فقه الأراضي وإحياء الموات وأحكام الملكيّات وملكيّة الدولة وغير ذلك من العناوين الخارجة عن اهتمامنا هنا.

ولكي ننظّم أبحاث هذا الفصل نضعه ضمن محاور:

المحور الأوّل

الهزيمة والنصر والآثار الفقهيّة والأخلاقيّة

تمهيد

من الطبيعي ـ في سياق المعركة التي يواجهها الإسلام مع مظاهر الاعتداء عليه وعلى الكيان الإسلامي ـ أن يحقّق المسلمون سلسلةً من الانتصارات، فيما يمنون بسلسلة أخرى من الهزائم التي تضعف موقفهم وتوهن حالهم، والتاريخ الإسلامي ـ بل البشري ـ مليء بتاريخ الجماعات التي تحقّق انتصارات وتمنى بهزائم، حتى التجربة النبويّة لم تكن انتصارات فقط، بل تخلّلتها بعض الهزائم ببعض المعايير على الأقلّ، كما حصل في تجربة أُحُد؛ من هنا كان من الضروري أن يلاحق الفقه الإسلامي، وكذلك العلوم الأخلاقية، ما يمكن أن نجده في الكتاب والسنّة وعرف العقلاء فيما لو تحقّق نصرٌ أو هزيمة، دون الاستغراق في القضايا الميدانيّة التي تتحرّك دوماً بتغيّرات الزمان والمكان؛ فرصد الوظيفة الدينيّة والأخلاقيّة في مواقع من هذا النوع، وإن لم يكن بالأمر العسير، إلا أنّنا لم نجده ـ بشكل جادّ ـ في الدراسات الفقهيّة الإسلاميّة، ولا الدراسات الأخلاقيّة، إلا متناثراً هنا أو هناك، مع ضرورته والحاجة إليه.

ونحاول هنا تسليط الضوء على بعض المفاهيم التي وإن كانت واضحةً إلا أنّ الإضاءة عليها ضمن هيكلة جديدة وعنونة جديدة، يظلّ مفيداً للدارسين والمتابعين؛ ونعتمد هنا منهج مراجعة القواعد والأصول والمقاصد العامّة التي يمكن أن تنطبق على هذا الواقع أو ذاك، ونبدأ بالحديث عن تجربة الهزيمة.

أوّلاً: تجربة الهزيمة ومرارة النكسة، معايير وقيم في الأخلاق والتشريع

قد يواجه المسلمون هزيمةً في معركةٍ ما، نتيجة تخاذلهم أو تخاذل بعضهم أو قصورهم أو

تقصيرهم أو تشتّتهم أو تفوّق العدو عليهم ماديّاً أو معنوياً أو.. وهنا يمكن الحديث عن سلسلة إجراءات يفترض بهم ـ شرعياً أو أخلاقيّاً ـ اتخاذها، وأكتفي هنا بالإشارة إلى بعضها:

١ ـ **يفترض بالمسلمين أن يسلّي بعضهم بعضاً بمصائبه**؛ كما لو قتل له قريب أو عزيز، أو خسر مالاً في الحرب أو غير ذلك، فإنّه إذا كانت تعزية أهل الميّت مستحبّةً ـ كما ثبت في الفقه الإسلامي ـ فتعزية المسلمين لبعضهم إثر هزيمةٍ في الحرب ـ مع عظيم الفاجعة والمصيبة ـ يكون مستحباً أيضاً، ومشمولاً للأدلّة الدالة على استحباب مواساة المسلمين بعضهم في مصائبهم، بل هذا ثابت بطريق أولى؛ لما لهذه الحالة من طابع اجتماعي عام يمسّ المسلمين بكيانهم الجمعي؛ من هنا يفترض بهم مساعدة بعضهم بعضاً على التماسك وتوطيد عرى الألفة فيما بينهم، ووقوفهم إلى جانب بعضهم في المحن والمصائب، لا أن يتشفى بعضهم من بعض في مثل هذه الظروف الحرجة، نتيجة منطق شخصي أو عشائري أو قَبَلي أو حزبي أو طائفي أو قومي أو.. فإذا هزمت دولة إسلاميّة يفترض بالآخرين الوقوف إلى جانبها في لحظات المحن، دون التشفّي منها لأجل خلافات مذهبيّة أو قوميّة أو غيرها؛ إذاً، فالمطلوب تحقيق المواساة الفرديّة والاجتماعية، والأدلّة العامة والمقاصد العليا تساعد على ذلك.

٢ ـ **العمل على التحلّي بروح الصبر والاسترجاع والعودة إلى الله تعالى، وكثرة التوبة والاستغفار**؛ فإنّ الأدلّة الحاثة ـ من الكتاب والسنّة ـ على الصبر والاسترجاع في المصائب تقوى هنا وتشتدّ بطريق أولى؛ حيث تعود المصيبة على عموم المسلمين؛ أمّا كثرة التوبة والاستغفار فهي أمر واضح في حالة تقصير المسلمين أنفسهم في الحرب؛ لأنّ التقصير ذنبٌ يحاسبون عليه أمام الله تعالى؛ لتخلّيهم عن وظائفهم الشرعيّة الموكلة إليهم؛ فيجب عليهم التوبة إلى الله عما فعلوه، كما وجب على بعض مسلمي أُحُد ذلك.

ولا يختلف حال هذا التقصير بين أن يكون تقصيراً حصل أثناء الحرب، كتخلّي جماعة عن نصرة المجاهدين مع قدرتهم على ذلك، أو يكون التقصير في الإعداد القريب لها أو البعيد، وعليهم ـ أو على المسؤول منهم ـ أن يتوبوا إلى الله عما فعلوه؛ ولما كانت التوبة عبارةً عن الندم على فعلٍ ما والعزم على تركه، لزم على المسلمين أن يعزموا ويتعاهدوا على ترك المسبّبات التي أدّت بهم إلى الهزيمة، ويعقدوا إرادتهم الجادّة على ذلك؛ فإذا عرفوا أنّ تخلّفهم العلمي

وتقصيرهم في الاهتمام بالشأن التكنولوجي أو المعلوماتي هو سبب هزيمتهم فعليهم الندم على ما فعلوه، والعزم على الشروع ببرامج وخطط ترفع من مستواهم العلمي والتكنولوجي ما استطاعوا، وإذا علموا أنّ سبب هزيمتهم هو تمزّقهم شيَعاً وتناحرهم مذهبيّاً أو قومياً أو حزبيّاً، فعليهم أن يشدّوا ويشمّروا عن سواعدهم لوضع خطط لتخطّي هذا التمزّق؛ فليست التوبة بكاءً وحسرة تنفّس الاحتقان فحسب، بل عزيمة وإرادة لما يستقبلون من أمرهم، كما أقرّ بذلك الفقهاء المسلمون في تعريفهم للتوبة، سواء عندما تعرّضوا لها في مباحث الاجتهاد والتقليد أم عند حديثهم عنها في مباحث شروط إمام صلاة الجماعة، إضافة إلى أنّ ذلك هو الذي اتجهت إليه التفسيرات الأخلاقية الإسلاميّة للتوبة، كما يلاحظ بمراجعة التراث الأخلاقي الإسلامي؛ ذلك كلّه مع الأخذ بعين الاعتبار أنّنا نتكلّم عن توبة أمّة ومجتمع، لا عن توبة فرد أو أفراد محدودين؛ فهي توبة مجتمعيّة وليست فقط توبة شخصيّة.

٣ ـ **إعادة دراسة أسباب النكسة والهزيمة والتعرّف عليها**، وهذه نقطة مهمّة من الناحية الشرعيّة والفقهية هنا، فنحن هنا لا نتحدّث عن أفراد وإنّما عن أمّة، وعندما نقول بوجوب التعرّف على أسباب الهزيمة ورصدها؛ فإنّما ذلك من باب المقدّمة للأخذ بأسباب النصر والعزّة في المرحلة القادمة، كي يحرّر المسلمون أراضيهم أو أسراهم أو مكانتهم أو إنسانهم أو غير ذلك. وهذا يعني أنّه يفترض بالأمة أن تعرف عناصر هزيمتها؛ لأنّ هذا من شأن الأمة وعمومها، فيجب عليها التعاون للكشف عن هذه العناصر، لا سيما عندما تكون هذه العناصر مما تشترك فيه الأمة كلّها، مثل التخلّف العلمي أو الثقافي أو الفتن الطائفية أو القومية أو القطرية أو الحزبية أو.. فهنا لا يمكن الدخول في مرحلة إعداد المقدّمة ـ وهو التعرّف على عناصر الهزيمة ـ إلا بمشاركة الأمّة في ذلك، وتعاضدها في تلافي هذا النقص الموجود عندها؛ من هنا قد يجب هذا من باب المقدّمة أيضاً.

وبناءً عليه؛ فكثير من ألوان تضليل الأمّة حول أسباب الهزيمة غير جائز شرعاً، كما يفعله الكثير في أمتنا اليوم مع الأسف؛ فإنّنا نجد أنّه إذا كان الزعيم ـ أو حاشيته المقرّبة ـ مقصراً أو له دور في الهزيمة فلا يُسمح للأمّة بمعرفة ذلك، كي لا تعمل على إصلاح مواقع الخلل، وهكذا.

وعندما نتحدّث عن دراسة أسباب الهزيمة، فهذا لا يعني أن نغرق في الإحباط الداخلي ويزداد تمزقنا وتشظّينا، بل يفترض السعي ـ قدر الإمكان ـ لإصلاح الخلل داخليّاً بالتي هي أحسن، فالقاعدة الأوليّة في علاقات المسلمين فيما بينهم هي القاعدة القرآنية القائلة: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُم﴾ (الفتح: ٢٩).

٤ ـ **السعي لعدم إظهار الانكسار أمام العدو؛** حتى لا يشمت بالمسلمين أو يطمع بهم، تماماً كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله بعد هزيمة المسلمين في معركة أُحُد، حيث عمل فوراً بعد الهزيمة ـ كما تشير مصادر التاريخ والسيرة ـ على إعداد العدّة وتجهيز الجيش المنكسر، فحصلت غزوة "حمراء الأسد"، حيث تجمّع جيش المسلمين هناك[1]. وقد لعب ذلك دوراً في إيهام الكافرين بأنّ المسلمين ما زالوا أقوياء، مما صرف نظر وجوه قريش وساداتها عن التفكير في الانقضاض فوراً بعد المعركة على المدينة المنوّرة التي كانوا قريبين منها؛ فهذا النوع من الحرب النفسّية جيّد في مواجهة الكافرين، والهدف منه الحيلولة دون تفكيرهم مجدّداً بمحاربة المسلمين أو لا أقلّ تأخيرهم الهجوم مجدّداً عليهم.

٥ ـ **العمل على تنفيس احتقان الهزيمة في الأمّة؛ بالسعي لتحميل المسؤوليّة من هو مسؤول عنها، دون التستّر على ذلك؛** فإذا كانت قيادة الجيش هي المسؤولة يفترض إقالتها ـ بالحدّ الأدنى ـ وكذلك لو كان المسؤول هو وزير الدفاع أو حتى الحكومة بأسرها؛ بل على إمام المسلمين شخصيّاً ورئيس البلاد أن يعترف بخطئه ويتحمّل مسؤولياته بالاستقالة أو نحوها تبعاً لحجم النكسة التي لحقت بالمسلمين.. إنّ تنحية المسؤولين الحقيقيّين عن الهزيمة ـ كائناً من كانوا ـ وإن لم يكن واجباً شرعاً دائماً بالعنوان الأوّلي، إلا أنّه قد يغدو كذلك بالعنوان الثانوي، من حيث تنفيس الاحتقان في الأمّة؛ لأنّ الأمّة إذا قمعت بعد الهزيمة عن أن تحمّل المقصّرين مسؤولية ما حصل، فسوف تصاب بالاحتقان الذي يفضي عادةً إلى صدامات وقمع واضطرابات وفتن، وحتى لو نجحنا ـ مرّةً أو مرتين ـ في قمع غضب الجماهير، فإنّ ذلك لا يعني حلاً لهذا المعضل

---

(١) انظر حول هذه الغزوة: تاريخ الطبري ٢: ٢١٢ ـ ٢١٣؛ وتاريخ اليعقوبي ٢: ٤٨؛ وتاريخ ابن الأثير ٢: ١٦٤ ـ ١٦٥؛ وتاريخ الذهبي ٢: ٢٢٣ ـ ٢٢٨؛ وشرح الأخبار ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٥؛ ومناقب آل أبي طالب ١: ١٦٧ ـ ١٦٨؛ و..

الذي قد يفتّت الأمة ويكسر شوكتها أكثر من الهزيمة نفسها.

لقد حمّل الشعب المسؤولين مسؤوليّة الدفاع وحماية أمن الوطن؛ فإذا قصّر هذا المسؤول أمام الله وأمام الشعب عن أداء مهامّه، كان من حقّ الشعب ـ بل أحياناً من واجبه ـ عزله بالطرق الشرعية الممكنة، ولا يقتصر ذلك على قضايا الحرب والسلم، بل يتعدّاه إلى تمام المسؤوليات والوزارات والإدارات عند تقصير المسؤولين عنها، وعلى البرلمانات الإسلاميّة أن تتحمّل مسؤوليّاتها ووظيفتها في هذا المجال.

٦ ـ وعندما نتحدّث عن تحميل المسؤولية والاعتراف أمام الأمّة، فلا نقصد أن نظلّ نعيش أو نبث ثقافة التثبّط والمباطأة؛ فالقرآن الكريم يعلّمنا أنّ هذه الثقافة هي ثقافة المنافقين في الأمّة؛ فنحن نطالب بالمحاسبة وبشدّة، لكن نرفض أيضاً بث روح الهزيمة وتثبيط العزائم، قال تعالى: **﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾** (التوبة: ٨١)، وقال سبحانه: **﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا * وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾** (النساء: ٧٢ ـ ٧٣)، بناء على تفسير هذه الآية بالبطوء، وهو تثبيط غيره عن الجهاد والغزو[1]، فلا يصحّ بعد الهزيمة نشر ثقافة التثبّط وبثّ روح الهزيمة، فإنّها موجبة لخسائر على الأمة أكبر من الهزيمة نفسها، وهنا يلعب الإعلام الواعي والصادق والصريح والشفاف في الوقت عينه دوراً مؤثراً في هذا المجال؛ فليس التضليل صحيحاً ولا التعتيم ولا التثبيط ولا التفتيت.

لكنّ هذا لا يعني أن نتهم بالنفاق كل من يرى بعد الهزيمة ـ ولو الهزيمة من وجهة نظره ـ ضرورة وقف الحرب أو العمل على المشروع السلمي.. فهناك فرق بين حركة النفاق وبين وجود اتجاهات واجتهادات أخرى في الأمّة، ومن أخطر مصائب الأمة التي تبتلي بها اليوم ظاهرة قصف الاتهامات؛ حيث يتهم الفريق المجاهد الآخرين بالنفاق والعمالة وحبّ الرئاسة وطلب

(١) انظر: جوامع الجامع ١: ٤١٦.

الدنيا والحسد والغيرة والحقد، فيما يتهم الفريق الداعي للسلم و.. الآخرين بالتهور والمغامرة والحماقة والمكابرة والعنتريات واللهث وراء المجهول وغير ذلك، قال تعالى: **﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾** (الإسراء: ٣٦)؛ فهذه التهم يجب أن تستند إلى أدلّة ومعطيات مؤكّدة وحيادية.

وأكتفي بهذه النقاط على صعيد موضوع الهزيمة؛ لعدم فسح المجال لأكثر من ذلك، ونختم بقوله تعالى: **﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾** (البقرة: ١٥٦).

ثانياً: نعمة النصر وحلاوة النجاح، ضوابط أخلاقيّة وفقهيّة

بعد أن تحدّثنا عن الخطوات التي يفترض اتّباعها في حالات إصابة الأمّة بهزيمة أو خسارة في مواجهة العدو، نحاول الحديث عن بعض الإجراءات والمواقف والخطوط العريضة التي يفترض اتّباعها في حالات النصر الذي يتحقّق على أيدي المجاهدين المسلمين؛ إذ هناك أيضاً سلسلة من التوجيهات الفقهية والأخلاقيّة في هذا المجال، وهنا ـ وباختصار شديد ـ نشير إلى بعضها:

١ ـ **لزوم شكر الله تعالى وحمده على نعمة النصر**، وأنّه منّ على المسلمين بهذا النجاح في دفع العدوّ عن بلادهم وأرزاقهم وأنفسهم، وأن يعلموا أنّ الله تعالى لا ينسى الذاكرين من عباده، ولا يكونوا من أولئك الذين يذكرون الله في الشدائد وينسونه في الرخاء، كما هي حالة بني آدم غالباً، قال تعالى: **﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** (يونس: ١٢)، وقال سبحانه: **﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ للهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾** (الزمر: ٨).

ولعلّ الملفت في آية أخرى التركيز على نظر الإنسان لنفسه ـ لا لله تعالى ـ عند تحصيل النعم والخيرات، قال عز من قائل: **﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾** (الزمر: ٤٩ ـ ٥٠)؛ فإنّ هذه الآية تتحدّث عن الطبع البشري الغالب في نسبة

المشكلات إلى غيره ونسبة الحسنات إليه، فإذا جاءته نعمة نسي أنّ للغير فضلاً عليه فيها، وعلى رأسهم الله تعالى، ونسب حصولها إلى محض علمه وخبرته وكفاءته وذاته، على عكس ما لو أصابه القحط أو الجوع أو المشاكل الأخرى؛ فإنّه ينسب ذلك إلى غيره، وأحياناً إلى الله سبحانه، قال عز وجلّ: ﴿**فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: ١٣١).

إنّ إلقاء مسؤوليّة الهزيمة على الآخرين ـ كما هي حالنا نحن المسلمين اليوم في الغالب ـ ونسبة النصر إلينا متناسين مساعدة الآخرين، ومتناسين ـ وهذا هو الأخطر ـ نعمة الله وتأييده، لهو من أسوأ مظاهر الأنانيّة البشرية التي يعيشها ابن آدم، ليس على المستوى العسكري فحسب، بل على أكثر من صعيد في حياته الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية و.. فعند النصر لا يفترض ـ قبل كل شيء ـ إلا شكر المنعم تعالى ربنا جلّت قدرته، ولا سيما لو كنّا قليلين لا توجد احتمالات النصر في حقّنا، وكنا لا تسعفنا المعايير المادية البحتة لتحقيق النصر؛ فإنّ الله تعالى بنصره لنا يستدعي منّا شكراً على شكر، وحمداً على حمد، تماماً كما حصل مع المسلمين في صدر الإسلام، قال تبارك وتعالى: ﴿**وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ (الأنفال: ٢٦)، وقال سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ (آل عمران: ١٢٣)، فهو شكرٌ يكون عبر التقوى أيضاً، وهذا الشكر سوف يلحق بالنصر نصراً غيرَه وبالعزّة عزةً أخرى، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ**﴾ (إبراهيم: ٧).

وانطلاقاً ممّا أسلفناه، يجدر بالأمّة بعد النصر أن تتداعى إلى مساجدها لإقامة تجمّعات الشكر والحمد، لا أن تتداعى للدعاء بالنصر قبل تحقّقه فقط، كي يتعرّف الصغير والكبير على النعمة التي مُنحوها، فيما تكتفي بعد النصر بمظاهر الفرح المختلفة، وإن كان ذلك كلّه مطلوباً ضمن الأطر الشرعيّة والقانونيّة والأخلاقيّة.

٢ ـ وإذا كانت الأمّة تفرح بالنصر، فإنّ عليها أن تقدّر صاحب النعمة عليها، فالحمد ليس كلاماً بل عملٌ أيضاً، وهنا يجدر بالأمّة أن تعمل على نشر ثقافة التقوى والورع شكراً لله شكراً

عمليّاً، كما ألمحت إليه الآية المتقدّمة، كما أنّ المفترض بالأمّة أن تقدّم الشكر لكلّ من ساعدها على تحقيق النصر، سواء في ذلك الدول الصديقة والشعوب والجماعات والأحزاب و.. لا أن تتنكّر لهم بعد نصرها، وتنسى خدماتهم لها بسرعة، ففي رواية محمود بن أبي البلاد عن الإمام علي الرضاعليه السلام: µمن لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر الله عز وجلv[١]، وفي خبر أبي سعيد الخدري عن رسول اللهصلى الله عليه وآله أنّه قال: µمن لم يشكر الناس لم يشكر اللهv[٢].

كما أنّ المفترض تقديم الشكر القولي والعملي للشهداء والجرحى والأسرى وعوائلهم على ما قدّموه بتضحياتهم وصبرهم، فالأمّة التي تنسى هؤلاء تكون ناكرةً للجميل، ولا يصحّ من الدولة أن تطالب الناس بالجهاد وهي لا تقابل ذلك بمجازاتهم بالحدّ الأدنى لذلك. إنّ إقامة مهرجانات الشكر لكلّ من ساهم في تحقيق النصر ـ وليس فقط للزعماء، على حُسنه ـ لهو من دواعي البركة ودرّ الرحمة إن شاء الله تعالى، كما أنّ وضع برامج عمليّة للوقوف إلى جانب من ضحّى لأجل النصر ليس منّةً تمنّ بها الدول على شعوبها، بل واجبٌ ومسؤولية، وإذا نشرنا هذه الثقافة ربما نكون جديرين بانتصارات لاحقة في الأمّة على غير صعيد.

وهذا الكلام لا يجري فقط في المجال العسكري، بل في أيّ إنجاز تحقّقه الأمّة، سواء عبر الحرب أم التقدّم العلمي أم غير ذلك، فالتقدير ـ أي تقدير الآخر على عمله ـ يعدّ محفزاً مهمّاً للانطلاق وتحقيق المزيد من التقدّم والاندفاع.

وفي سياق الحديث عن تكريم الشهداء، يفترض بالأمة أن لا تتنكّر لهم، بل تظلّ تذكرهم ما أمكن، لا أن ترى ذهابهم أمراً عابراً؛ فهذا ما يترك أثراً على أسر الشهداء ويهيىء الأمّة لثقافة التضحية عندما ترى من يحترم جهودها وتضحياتها. ومصاديق تكريم الشهداء وعوائلهم كثيرة، سواء على الصعيد المادّي أم المعنوي، وهي معروفة لا داعي للحديث عنها. وقصّة دعوة رسول اللهصلى الله عليه وآله النساء للبكاء على حمزة بعد معركة أُحُد[٣]، تدلّ على ضرورة العزاء والتفاعل العاطفي، كما ورد عن رسول اللهصلى الله عليه وآله أنّه لم يدخل في المدينة بيتاً غير بيت أم سُلَيم، وكان يقول: µإني

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٣١٣.

(٢) مسند ابن حنبل ٣: ٣٢.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٨٣؛ ومستدرك الحاكم ٣: ١٩٤.

أرحمها، قتل أخوها (وهو حرامُ بن مِلْحَان) معي (يقصد في بئر معونة)»[١]. ، كما أنّ رسول اللهﷺ قد قال ـ على ما في الرواية ـ بعد استشهاد جعفر بن أبي طالب، لزوجته: μأتخشين عليهم (يقصد أولاد جعفر) الضيعة، وأنا وليّهم في الدنيا والآخرةv[٢]، هذا فضلاً عن نصوص فقهيّة عديدة تتحدّث عن الاهتمام بأسر الشهداء لا داعي للإطالة فيها[٣].

٣ ـ أن لا تصاب الأمة بالغرور السلبي والكبرياء الزائف، فإنّ الكبرياء والغرور من الآفات الأخلاقيّة العظيمة، نعم ينبغي ـ على مستوى الحرب النفسية ـ أن توحي للعدو بكبريائها، لكن لا ينبغي أن يتحوّل ذلك إلى مرض حقيقي في الأمّة. ومن أبرز مظاهر هذا الغرور أنّه بعد النصر يخرج الإنسان عن مراعاة القوانين الشرعية والأعراف الدولية واللياقات الدبلوماسيّة والآداب الإنسانيّة فيتعامل بصلافة من موقع القوّة بعد أن كان يتعامل بأدب من موقع الضعف، فالقوّة ـ في الثقافة الدينية ـ عون على إقامة العدل وإحقاق الحقّ، وليست مساعداً على إحلال الظلم والتعدّي على الحقوق، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا**﴾ (الإسراء: ٣٧).

ولدينا في التجربة النبويّة أنموذج هام أعطى القرآن الكريم فيه درساً للمسلمين، ألا وهو معركة حنين، حينما اغترّ المسلمون بأنفسهم وقوّتهم وكثرتهم ولم يأخذوا بأسباب النصر ولم يتواضعوا لله، ولمن ينبغي التواضع له، فاهتزّت أوضاعهم، قال سبحانه: ﴿**لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ * ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ**﴾ (التوبة: ٢٥ ـ ٢٦)؛ فهذه الآيات تدلّنا على أنّه إذا حقّق المسلمون الانتصارات تلو الانتصارات من قبل، فيجب عليهم أن لا يصيبهم الغرور بأنّنا لن نهزم بعد ذلك، كما حصل مع بعض المسلمين في حنين، حينما رأى عديد المسلمين، بل

(١) راجع: صحيح البخاري ٣: ٢١٤؛ وصحيح مسلم ٧: ١٤٥؛ والطبقات الكبرى ٨: ٤٢٨؛ وسير أعلام النبلاء ٢: ٣٠٦؛ والسيرة الحلبية ٣: ٧٣؛ وغيرها.

(٢) انظر: الكوفي، المصنّف ٨: ٥٤٩.

(٣) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٢٣١ ـ ١٢٣٧.

المفترض دوماً إبداء التواضع الداخلي والتحسّب لكلّ الاحتمالات، كما أنّ هذا هو مضمون الحكمة التي تقول: «لا تستخفّ بعدوّك ولو كان ضعيفاً»، فالانتصارات يجب أن يهيء لها، لا أن يكتفى لها بالغرور والعزّة دون استعداد حقيقي مسبق، أو بتربية الناس على هذا الغرور، ولعلّ هذا روح كلام الإمام عليّ عليه السلام: «لا ينبغي للعبد أن يثق بخصلتين: العافية والغنى؛ بينا تراه معافىً إذ سقم، وبينا تراه غنيّاً إذ افتقر»[١].

والأهمّ من هذا كلّه، أنّ الآية تركّز على ربط نصر حنين بالله تعالى وبأنّه أرسل جنوداً لم تروها، وهذا معناه أنّه يفترض بالأمة ـ حتى في اللحظات التي ترى فيها من الناحية المادية تحقّق النصر أو أنّها على شُرُف ذلك ـ أن لا تجزم به ولا تعلّقه على قوّتها وطاقاتها، بل تربطه أيضاً ـ قبل كلّ شيء ـ بالله تعالى، فتحقّق النصر من قبل لا يعني تحقّقه بعد ذلك ولو كنّا أقوياء، إلا إذا علّقناه على المشيئة الإلهيّة تعليقاً قلبيّاً ولسانياً، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا**﴾ (الكهف: ٢٣ ـ ٢٤).

٤ ـ **إعادة دراسة الأمّة لأسباب النصر**؛ كي ترى ما هي النقاط الضروريّة اللازمة فيه، أي ما هي نقاط القوّة التي حقّقت هذا النصر؛ لكي تحافظ عليها؟ كما أنّ أيّ حرب ـ حتى لو حصل فيها نصرٌ ـ تقع معها بعض الأخطاء؛ فيجب دراسة هذه الأخطاء لتجنّبها في المستقبل.

من هنا، وفي موضوعَي: النصر والهزيمة معاً، يجب على الأمّة أن تنقل خبراتها للأجيال اللاحقة، بكتابتها أو بأي سبيل آخر، وتنقل تجاربها في هذه الحروب، فإنّ هذه المراكمة من الخبرات يجب الحفاظ عليها في الأمّة للمستقبل؛ لهذا يفترض تأسيس مراكز أبحاث ودراسات عملها تدوين تاريخ الحروب وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عنها؛ لكي تستفيد من ذلك الأجيال اللاحقة، ويُذكر فيها ما للمسلمين وما عليهم بكلّ أمانة دون تعمية للتاريخ أو تزييف للحقائق أو تشويه للصورة أو تلميع للمفاسد أو محاولة هذا الفريق أو ذاك أن يحتكر النصر لنفسه ويرجع الفضل فيه له وحده أو نحو ذلك[٢].

---

(١) نهج البلاغة ٤: ١٠٠.

(٢) حول ضرورة كتابة التاريخ المعاصر بشفافيّة، انظر: حيدر حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٨٠ ـ ٣٨٧.

وأخيراً، ألفت إلى أنّ الابتعاد عن قيم الدين يغلب تحقّقه في حالات القوّة والمنعة والرخاء والسراء، فيما تجد ضخّاً روحياً في حالات الضراء والمصاعب والأزمات، فالحاجة إلى الاستنفار الروحي والتربوي في حالات الرخاء قد تكون أكبر منها في الحالات الأخرى، على عكس ما هو السائد عادةً.

أكتفي بهذا القدر من النقاط هنا والمجال مفتوح على الكثير من الإضافات.

المحور الثاني

العنصر البشري في الحروب (الأسرى والسبايا وأحكامهم)

تمهيد

البحث في الأسرى (ونعمّم التعبير هنا للسبايا وأمثالهم) يمكن أن يقع في مبحثين:

أحدهما في الموقف من أسرى المسلمين عند الكافرين.

وثانيهما في الموقف من الأسرى الذين أسرهم المسلمون وصاروا تحت أيديهم.

والبحث في فقه الأسير في الإسلام له تشعّبات فقهيّة متعدّدة خارج باب الجهاد وداخله، من نوع تزوّج المسلم الأسير من الأسيرة الكافرة، وجعل الأسير حَكَماً، وإقامة العقوبات على الأسرى، وعبادات الأسير وميراثه، وغير ذلك. لكنّنا سنبحث ما يتصل بباب الحرب خاصّة.

أوّلاً : أسرى المسلمين في يد العدوّ

إذا أسر العدو مجموعةً من المسلمين أو أفراد الجيش الإسلامي، فما هو موقف السلطة المسلمة أو المجتمع المسلم إزاء ذلك؟

١ـ المواقف الفقهيّة الإسلاميّة في موضوع فكاك الأسرى

تردّدت في كلمات الفقهاء الفتوى بوجوب تخليص الأسرى من أيدي العدو، سواء بمفاداتهم بأسرى عند المسلمين أو بتعويضٍ مالي معيّن، ففي إحدى الروايتين عن أبي حنيفة التصريح ـ من الناقلين لها ـ بوجوب فكّ أسير المسلمين، وهو المنقول أيضاً عن كتب المالكيّة[1]، بل يصرّح

(١) ابن جُزَيّ، القوانين الفقهيّة في تلخيص مذهب المالكيّة: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

القرطبي بذلك على مستوى الوجوب، حيث يقول: «قال علماؤنا: فداء الأسارى واجب، وإن لم يبق درهم واحد. قال ابن خويز منداد: تضمّنت الآية وجوب فكّ الأسرى، وبذلك وردت الآثار عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه فكّ الأسارى وأمر بفكّهم، وجرى بذلك عمل المسلمين وانعقد به الإجماع. ويجب فكّ الأسارى من بيت المال، فإن لم يكن فهو فرض على كافّة المسلمين، ومن قام به منهم أسقط الفرض عن الباقين»[١].

أمّا عند الشافعيّة فالعبارات مختلفة؛ فبعضها يُفهم منه استحباب ذلك، وبعضها الآخر يفهم منه الوجوب، ففي مغني المحتاج للخطيب الشربيني الشافعي (٩٧٧هـ) حديثٌ عن استحباب فكّ الأسير على آحاد المسلمين ووجوبه على الإمام، بمعنى أنّه لو استطاع المسلم الفرد ذلك استحبّ له دفع فدية أو ما شابه ذلك، أمّا بالنسبة للدولة المسلمة فيجب عليها ذلك. وتشير بعض الكلمات إلى التفصيل بين ما إذا عوقب الأسرى المسلمون ـ بوصفه من حالات الضرورة ـ وما إذا لم يعاقبوا، ففي الأوّل يجب فكاكهم، وفي الثاني يستحبّ[٢].

وعلى المستوى الحنبلي، يصرّح ابن قدامة بالوجوب ما أمكن، بل يتحدّث عمّن حَكَم بوجوب فداء الأسرى من أهل الذمّة، نظراً لالتزام المسلمين بحفظهم، قال: «وأمّا فداؤهم (يقصد أهل الذمّة)، فظاهر كلام الخرقي أنّه يجب فداؤهم سواء كانوا في معونتنا أو لم يكونوا، وهذا قول عمر بن عبد العزيز والليث؛ لأنّنا التزمنا حفظهم بمعاهدتهم وأخذ جزيتهم، فلزمنا القتال من ورائهم والقيام دونهم، فإذا عجزنا عن ذلك وأمكننا تخليصهم لزمنا ذلك، كمن يحرم عليه إتلاف شيء فإذا أتلفه غرمه. وقال القاضي: إنّما يجب فداؤهم إذا استعان بهم الإمام في قتاله فسُبوا وجب عليه فداؤهم؛ لأنّ أسرهم كان لمعنى من جهته، وهو المنصوص عن أحمد. ومتى وجب فداؤهم فإنّه يبدأ بفداء المسلمين قبلهم؛ لأنّ حرمة المسلم أعظم والخوف عليه أشدّ، وهو معرض لفتنته عن دين الحق بخلاف أهل الذمّة (فصل) ويجب فداء أسرى المسلمين إذا أمكن وبهذا قال عمر بن عبد العزيز ومالك وإسحاق..»[٣].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) مغني المحتاج ٤: ٢٦١.

(٣) المغني ١٠: ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

وأمّا في المذهب الإمامي، فينصّ العلامة الحلّي على وجوب فكّ المسلمين لأسراهم مع المكنة عبر عمليّة الفداء، وظاهر أدلّته مطلق فكاكه دون مجرّد فدائه[١]، وفي كلمات الحرّ العاملي الظاهرة في عناوين كتابه "تفصيل وسائل الشيعة" أنّه إذا أسر المسلم إثر جراحة مثقلة وجب افتداؤه من بيت المال، وإلا فمن ماله الشخصيّ[٢].

هذا، ونجد أحياناً تطرّق كلمات الفقهاء في باب الوصايا للوصية بفكاك الأسير من ماله وحكمها والناتج عنها[٣]. وقد نجد ما يرتبط بأوقافٍ توقَف لفكاك الأسرى في التاريخ الإسلامي، وهي كلّها أمور تنمّ عن اهتمام المجتمع الإسلامي والثقافة العامّة بأمر الأسرى.

ولا شكّ أنّ فكّ أسر الأسير المسلم فيه الثواب، وقد جاء في الحديث ما يرتبط بذلك، قال المناوي: «(من فدى أسيراً من أيدي العدو) أي الكفّار (فأنا ذلك الأسير) أي فكأنّي أنا المأسور فرضاً، وقد فداني، فله من الأجر في فدائه مثل ماله في فدائي. وهذا خرج مخرج الترغيب الشديد والحثّ الأكيد على فكاك الأسرى وبذل الجهد في ذلك، وأنّ فيه من الثواب ما لا يحيط بقدره ووصفه إلا الوهاب»[٤]. ونقل المحدّث النوري عن درر اللآلي لابن أبي جمهور الأحسائي: «عن سمرة بن جندب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما تصدّق الناس بصدقة أفضل من قولٍ حسن، الكلمة يفكّ بها الأسير، وتجرّ بها إلى أخيك خيراً، أو تدفع عنه مكروهاً أو مظلمة»»[٥]. والظاهر أنّ الأحسائي أخذها من مصادر أهل السنّة، حيث نقلها ـ مع اختلافات لفظيّة طفيفة ـ البيهقيُّ والطبراني والهيثمي[٦].

٢. منطلقات وجوب تحرير الأسرى من يد العدوّ

وعلى أيّة حال، فقد يقال بوجوب تخليص الأسرى على المسلمين ـ ولا سيّما دولتهم ـ وذلك

---

(١) انظر: منتهى المطلب (ط ـ ق) ٢: ٩٥٨.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٦.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤: ٤٤١.

(٤) فيض القدير ٦: ٢٤٢.

(٥) مستدرك الوسائل ٧: ٢٦٤.

(٦) انظر: مجمع الزوائد ٨: ١٩٤؛ والمعجم الكبير ٧: ٢٣٠؛ وشعب الإيمان ٦: ١٢٤.

لأدلّة عدّة:

١.٢. المنطلق المقاصدي ومرجعيّة الأدلّة العامّة

الدليل الأوّل هنا هو أنّ هذا من مصالح المسلمين العامّة؛ فهذا الأسير كان يحارب مع جيش المسلمين ويدافع عن البلاد الإسلاميّة، ودولة المسلمين إمّا بمقتضى تعهّدها بالعمل بما أوكل إليها من عامّة المسلمين حينما جاءت إلى السلطة، أو بمقتضى تكفّلها للشأن العام وولايتها عليه، وهي ولايةُ مسؤوليّةٍ، يجب عليها مراعاة شأن هؤلاء الأسرى وإطلاق سراحهم أو أيّ شيء يتصل بهم، وهذا كلّه بمقتضى القواعد المقاصديّة والعامّة في باب وظائف الحاكم ومسؤوليّاته، غايته أنّ ذلك مشروط بالمكنة، كما هو واضح.

وهنا يمكن أن يكون الفداء من بيت المال أو من خصوص الخراج أو من سهم سبيل الله في الزكاة، أو سهم الله ورسوله في الخمس، وغير ذلك مما نجد لديهم كلاماً عنه هنا أو هناك.

لكن اللافت هنا أنّ ابن الجنيد اعتبر فداء الأسرى من سهم الرقاب في الزكاة، قال العلامة الحلّي: «وقال ابن الجنيد: وأمّا الرقاب، فهم المكاتبون ومن يفدى من أسْر العدوّ الذي لا يقدر على فدية نفسه، والمملوك المؤمن إذا كان في يد من يؤذيه..»[١].

٢.٢. مرجعيّة النصوص الخاصّة

ثاني الأدلّة هنا هي الروايات الواردة في هذا المضمار، وهي:

الرواية الأولى والثانية: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّ أمير المؤمنين قال: «من استأسر من غير جراحة مثقِلة فلا يُفدى من بيت المال، ولكن يُفدى من ماله إن أحبّ أهله»[٢].

وجاء مضمون هذا الخبر في الجعفريّات بالسند إلى عليّ بن الحسين، عن أبيه: أنّ عليّاً كان يقول: «من استأسر من غير أن يُغلَب، فلا يُفدى من بيت مال المسلمين، ولكن يُفدى من ماله إن أحبّ أهلُه»[٣].

---

(١) مختلف الشيعة ٣: ٢٠١؛ وفتاوى ابن الجنيد: ٩٧.

(٢) الكافي ٥: ٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٦.

(٣) مستدرك الوسائل ١١: ٧٠.

وظاهر هذه الرواية التفصيل بين من وقع في الأسر نتيجة سبب معقول؛ كأن يصاب بجرح كبير يقعده فيأخذه العدوّ، وبين من وقع فيه لإهماله أو رغبته في الوقوع في الأسر، فهنا لا يجب السعي لإطلاق سراحه، وإنما تكون القضيّة من الأمور الشخصيّة التي يرجع فيها إلى أهله وماله.

وسوف نتحدّث عن مضمون هاتين الروايتين أكثر بعد قليل، إلا أنّ الأولى ضعيفة السند بالنوفلي، مع ضعف سند الجعفريّات، مضافاً لعدم وضوح الدلالة على الوجوب، بل الدلالةُ أقصاها ـ بعد ملاحظة المنطوق والمفهوم ـ على الترخيص في تحرير الأسير من بيت المال في حالةٍ دون حالة.

الرواية الثالثة: خبر دعائم الإسلام وغيره، عن الحسين (الحسن) بن عليّ، أنّه قال: «فكاك الأسير المسلم على أهل الأرض التي قاتل عليها»[1].

وهذه الرواية ضعيفة السند بالإرسال الشديد، غير أنّها تطرح موضوعاً جديداً؛ إذ سائر الروايات لا تقييد فيها بالمسلم، فيما هذه الرواية ورد الحديث فيها عن المسلم، كما أنّ تلك الروايات طرحت تفصيلاً بين الأسير المقصّر وغير المقصّر، وجعلت المال إمّا على بيت المال أو على أفراد أسرته ومن ماله، فيما جعلت هذه الرواية المال أو حتى مطلق فكاك الأسير بالمال أو بغيره، على أهل الأرض التي قاتل عليها، وهو تمييز لم نجده في غير هذه الرواية، إلا ما سيأتي في الرواية التالية.

وهذه الرواية وردت مرّةً أخرى بالطريق إلى بشر بن غالب، قال: سمعت ابن الزبير، وهو يسأل حسين بن علي: يا أبا عبد الله، ما تقول في فكاك الأسير، على من هو؟ قال: «على القوم الذين أعانهم، وربما قال: قاتل معهم..»، وفي بعض المصادر: على الأرض التي يقاتل عليها أو عنها[2].

فهذه الصيغة للحديث تلتقي مع أصل فكرة الحديث السابق، لكنّها تختلف عنه، فالحديث

---

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٧٧؛ ومستدرك الوسائل ١١: ١٢٨؛ والمغني ١٠: ٤٩٨.

(٢) موسوعة كلمات الإمام الحسين: ٨٤٩؛ وانظر: الجصاص، أحكام القرآن ١: ٤٨؛ وشرح السير الكبير ٣: ١٠٣٤.

السابق كان يضع الفكاك على أهل الأرض التي قاتل عليها، أمّا هنا فيتردّد الراوي بين الذين أعانهم وبين الذين قاتل معهم، سواء كانوا من أهل تلك الأرض أم غيرها، وربما تقصد الصيغ جميعها فكرة واحدة.

والملفت أنّ الحديث السابق لا يحدّثنا عن حالة الأسر في منطقة لا تحسب على أحد، كوسط الصحراء النائية أو في أرض العدو، فيما هذا الحديث يخصّ الأمر بالذين أعانهم ولو لم يكن في أرضهم، ولا يحدّثنا الحديثان معاً عن حالة أسر العدوّ لمسلم في غير حال القتال بحيث قد لا يصدق عليه الإعانة لغيره، كما قد لا يصدق عليه أنّه يقاتل.

وقد شرح السرخسي كيفيّة كون الفداء على الأرض نفسها ـ وفقاً لبعض تعابير الرواية المنقولة ـ فقال: «يعني من خراج تلك الأرض؛ لأنّه قبل الأسر كان يذبّ عن أهل تلك الأرض، فهم أولى بفكاكه، ليكون الغرم بمقابلة الغنم، وإنّما يفكّ من الخراج؛ لأنّه معدٌّ لنوائب المسلمين وسدّ خلّة المحتاجين منه. وهذا من جملة ذلك»[١].

وعلى أيّة حال، فهذه الرواية ضعيفة السند، لا أقلّ ببشر بن غالب، حيث لم يرد فيه توثيق، رغم أنّ صاحب عدّة الداعي نقل عنه، وهو ممّن وقع في إسناد دعاء عرفة[٢]. نعم ذكره ابن حبان في الثقات[٣]، فإن كفى ـ ولا يكفي ـ فبها، وإلا ضعفت الرواية.

الرواية الخامسة: الخبر المعروف عند أهل السنّة، عن أبي موسى الأشعري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «فكّوا العاني، يعني الأسير، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض»[٤]، وفي بعض منقولاته

---

(١) شرح السير الكبير ٣: ١٠٣٤.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٣٤ ـ ٣٥؛ ومعجم رجال الحديث ٤: ٢٢٧، رقم: ١٧٦٧؛ والتاريخ الكبير ٢: ٨١؛ والجرح والتعديل ٢: ٣٦٣؛ و.. يشار إلى أنّه يروي هو وأخوه بشير دعاء الإمام الحسين بن علي يوم عرفة، وهو دعاء أوّل من نقله السيد ابن طاووس في القرن السابع الهجري، وإسناده ضعيف من جهاتٍ، منها: مجهوليّة بشر وبشير، ومنها: جهالة الطريق إليهما أصلاً، فضلاً عن تأخّر المصدر الذي نقل هذا الدعاء الذي لم نجده في مصادر الحديث الشيعيّة والسنيّة قبل القرن السابع الهجري. هذا كلّه في غير المقطع الأخير من الدعاء، والذي هو بالتأكيد إضافة لا علاقة لها بدعاء عرفة إطلاقاً، كما صرّح به العديد من العلماء، بل الأرجح أنّها لعطاء السكندري، وتفصيل تحقيق الأمر في هذا الدعاء نكله لمحلّه.

(٣) الثقات ٤: ٦٩.

(٤) سنن الدارمي ٢: ٢٢٣؛ وصحيح البخاري ٤: ٣٠ و٦: ١٤٣، و٨: ١١٤؛ ومسند ابن حنبل ٤: ٤٠٦؛

حذفت الفقرة الثالثة، كما نقله ابن عبد البر في الاستذكار عن ابن مسعود وليس عن الأشعري[١].

وفي بعض موارد الحديث إضافة «وأجيبوا الداعي»، وفي بعضها نقل الخبر عن قتيبة وغيره.

ودلالة الحديث واضحة في الأمر بإطلاق الأسير والسعي في فكاكه، فإنّ كلمة "الفكاك" في اللغة العربيّة تعني التخليص، أمّا العاني فقد فسّروه بالأسير. والتفسيرُ المذكور في الحديث ليس من أصل الحديث، بل قالوا ـ كما ذكر ابن حجر[٢] ـ هو من بعضهم، ولعلّه لاستخدام «يعني» بدل «أعني». وأصل العاني من العنو، وهو الخضوع[٣]، وقد جاء تفسير العاني بالأسير في كتب اللغة أيضاً[٤].

وبناءً عليه، فالحديث تامّ في محلّ بحثنا وهو غير مقيّد بالإسلام، فيفترض أن يشمل غير المسلم أيضاً.

إلا أنّه قد يُفهم منه صدوره في الفترة التي مُنع رسول اللهﷺ أن يكون لديه أسيرٌ فيها، كما سيأتي، فلعلّ المراد بالأسير هنا هو أسير الكافرين الذي في أيدي المسلمين دون فكاك أسير المسلمين الذي في أيدي الكافرين، إلا إذا قيل ـ وسيأتي ـ: إنّ الأسير قبل الإثخان حكمه القتل دون إطلاق السراح. أو يقال بأنّ سياق الحديث ليس سياق أسيرِ الكافرين، بل سياق أسيرٍ ينظر له بعنوان الشفقة والرحمة كالجائع، وهو من المفترض أن يكون أسير المسلمين في هذه الحال سواء قبل الإثخان أم بعده.

الرواية السادسة: خبر نهج البلاغة، حيث جاء فيه عن الإمام عليّ: «..فمن آتاه الله مالاً فليصل به القرابة، وليحسن منه الضيافة، وليفكّ به (الأسير و) العاني، وليعط منه الفقير والغارم، وليصبر نفسه على الحقوق والنوائب ابتغاء الثواب..»[٥].

وسنن البيقهي ٣: ٣٧٩؛ والنسائي، السنن الكبرى ٤: ٣٥٤؛ والجامع الصغير ٢: ٢١٩؛ وكنز العمال ١٥: ٨٦٤؛ و..

(١) انظر: الاستذكار ٥: ٥٣١.

(٢) فتح الباري ٦: ١١٦.

(٣) ابن حجر، مقدّمة فتح الباري: ١٥٦؛ وعمدة القاري ١٤: ٢٩٤، و٢١: ٢٧.

(٤) انظر: العين ٢: ٢٥٢؛ وتاج العروس ١٩: ٧٠٧.

(٥) نهج البلاغة: ١٩٨؛ وأمالي المفيد: ١٧٦؛ والكافي ٤: ٣٢؛ وتحف العقول: ١٨٦؛ والغارات ١: ٧٦؛ وأمالي

والخبر مرسل في بعض مصادره، وضعيف الإسناد في أخرى.

والمتحصّل أنّه لم تسلم رواية تامّة السند[(١)]**، إلا الخامسة على مباني أهل السنّة، فلا دليل من الروايات يوثق بصدوره ودلالته معاً يدلّ على ما نحن فيه، لكنّ الروايات تؤيّد في الجملة ما قاله الدليل الأوّل المتقدّم فتصلح مساعداً ومعزّزاً.** وإذا أريد الجمع بين هذه الروايات كانت النتيجة أنّ الأسير إن أسر عن إهمال منه لم يجب فداؤه أو.. وإلا وجب على أهل الأرض التي قاتل عليها وعلى من أعانهم وإلا سقط التكليف.

وأمّا الاستدلال بفعل النبيّصلى الله عليه وآله وأنّه أطلق سراح بعض الأسرى المسلمين[(٢)]، **فليس بصحيح**؛ إذ أقصاه جواز ذلك؛ لأنّ الفعل النبويّ لا يدلّ على الوجوب إلا بقرينة.

وأمّا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ..**﴾ (البقرة: ٨٥)، كما يفهم مما نقله القرطبي[(٣)]، **فهو ضعيف من جهات**، وأمره واضح.

من هنا، فالصحيح في الاستدلال هنا هو ما قلناه أوّلاً، وهو الدليل العام، وهو يفيد:

أوّلاً: إنّ مسؤوليّة إطلاق سراح الأسرى تعدّ واجباً على السلطة الإسلاميّة أو أيّ جهة تتولى مسؤوليّة الشأن الجهادي العام في الأمّة، أو يكون واجباً كفائيّاً، وليس من وظائف الأفراد بما هم أفراد. نعم يستحب لهم ذلك بالعنوان العام من باب استحباب معونة المؤمن ورفع ضيقه.

ثانياً: إنّ هذا الواجب يمكن أن يتمّ عبر تبادل الأسرى، أو دفع فدية، أو تسوية سياسيّة أو حتى عمل عسكري أو أمني، شرط أن لا تؤدّي هذه السبل وغيرها إلى الإضرار بمصالح

الطوسي: ١٩٥؛ وغيرها من المصادر.

(١) إنّ الرواية التي تتكلّم عن صحيفة عليّ وأنّ فيها ثلاثة أمور فقط: العقل وفكاك الأسير وأنّه لا يقتل مسلم بكافر، مما ورد في مصادر الحديث عند أهل السنّة، ليس فيها وضوح في متعلّق الأحكام المرتبطة بفكاك الأسير حتى نبحثها هنا فلاحظ، ولمراجعة هذه الرواية يمكن ـ على سبيل المثال ـ ملاحظة: صحيح البخاري ١: ٣٦؛ وسنن الترمذي ٢: ٤٣٣؛ والشافعي، اختلاف الحديث: ٥٦٤ ـ ٥٦٥.

(٢) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٣: ١٥٨٢ ـ ١٥٨٣.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢: ٢٢ ـ ٢٣.

المسلمين الأخرى التي تفوق مصلحة إطلاق سراح الأسرى أهمّيّةً، وإلا جرت قاعدة التزاحم حينئذٍ.

ثالثاً: بمقتضى عقد مواطنة غير المسلم في البلدان الإسلاميّة يشمل ما تقدّم كلّ الأسرى، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، وكانوا يقاتلون مع الجيش المسلم ويساعدونه، بمطلق وسائل المساعدة، أمّا لو كان الذي يساعد المسلمين من غير مواطني الدولة المسلمة، كالجاسوس الذي يتجسّس لصالح المسلمين وليس من مواطني دولتهم، فلا يجب على المسلمين السعي لإطلاق سراحه، إلا إذا كان ذلك ـ ولو ضمناً ـ ضمن الاتفاق الذي وقّعوه معه، فيجب عليهم الوفاء بالعقد معه؛ تمسّكاً بعمومات وإطلاقات الوفاء بالعقود والعهود.

رابعاً: إذا أعتقل الكافرون أحدَ المسلمين، لا من طرف جهة سياسيّة أو عسكريّة، أو نحوها، بل لقضايا شخصيّة؛ كمخالفة قوانين تلك البلاد، فلا يجب على المسلمين السعي لإطلاق سراحه، لأنّ هذا لا يندرج في الشأن العام، وإنّما هي قضايا فرديّة تحدث لهذا الفرد أو ذاك.

خامساً: لو وقعت الحرب بين المسلمين أنفسهم، وأَسَرَ أهلُ البغي أحدَ المجاهدين المسلمين، فبعض الأحاديث السابقة وإن كان منصرفاً عن هذه الصورة، ولا سيّما مع التعبير بالأسير المسلم، المنصرف إلى صورة الحرب مع الكافرين، إلا أنّ بعضها الآخر مطلق كالحديث النبويّ وغيره، فيشمل هذا الأسير أيضاً؛ ما لم نقل بأنّه منصرف عنه؛ لعدم وجود هذه الظاهرة في العصر النبويّ إطلاقاً، لكن حيث لم يثبت لدينا شيء من تلك الروايات هنا يمكن الاعتماد عليه، نرجع إلى الدليل الأوّل، وهو يجري هنا للملاك نفسه؛ فإنّه إذا كان الأسرى عند الكافر شأناً عامّاً من وظائف المجتمع كلّه، فإنّ هذا المفهوم يجري في حقّ الأسير عند أهل البغي والظلم في الأمة المسلمة؛ فإذا تصارع بلدان ووقع الأسر وجب السعي لإطلاق سراح الأسرى بالطريقة التي شرحناها سابقاً.

سادساً: بما تقدّم يتبيّن أنّ إطلاق الأسير لا فرق فيه بين وقوعه في الأسر عن إهمالٍ منه أو عدمه، وليس وجوب ذلك على جماعة دون جماعة، كالذين أعانهم أو قاتل في أرضهم أو غير ذلك من التمييزات، **فوجوب إطلاق الأسرى في روحه وجوبٌ كفائيّ مجتمعي، تقع مسؤوليته على متولّي الشأن العام**، كما بيّنا معنى هذا الوجوب عند الحديث عن حقيقة وجوب الجهاد.

٣. اتفاقات الأسير المسلم مع محتجزيه، الحالات والأحكام

طرح الفقهاء في مسألة الأسير المسلم بحثاً مهماً يدور حول حصول اتفاق بين الأسير وبين الجهة التي هو عندها على إطلاق سراحه مطلقاً أو لمدّة زمنيّة مقابل أن يقوم بعملٍ ما لهم، فما هي قيمة هذا الاتفاق؟

ذكر الشيخ الطوسي في المبسوط أنّه لو اتفقوا معه على إطلاق سراحه على أن يكونوا منه في أمان ولا يخرج إلى بلاد المسلمين، صحّ الأول وفسد الثاني، ولزمه العود إلى بلاد المسلمين. ووافقه على ذلك جماعة من الفقهاء، منهم العلامة الحلي والمحقّق الحلّي والشيخ النجفي وغيرهم[1]. بل ذهب النجفيّ إلى لزوم خروجه من بلاد الكافرين مع التمكّن من الهجرة؛ لأنّه يحرم عليه الإقامة هناك.

والصحيح في هذه المسألة، وهو ما يجري في مورد أسير الحرب أو الرهينة أو أمثالهم ممّن منع من الخروج من بلاد الكافرين إلا بشرط.. أن يقال: إنّ مبدأ الاتفاق مع الجهة المحاربة للمسلمين أو التي هي من أهل البغي لا موجب لتحريمه أو إفساده، حيث تشمله الأصول العمليّة وعمومات العقود والاتفاقات، **من هنا فإذا اتفق المسلم معهم، كانت هناك في اتفاقه معهم حالات:**

الحالة الأولى: أن لا يكون في اتفاقه أيّ محرّم أو إضرار بمصالح المسلمين، مثل أن يطلق سراحه مقابل تخلّيه عن جنسيّته التي يحملها من الدولة الكافرة، أو تنازله عن مبلغٍ ماليّ معيّن يعود له شخصيّاً، أو تخلّيه عن بعض مصالحه الاقتصادية، فهنا لا إشكال في جواز هذا الاتفاق تكليفاً، وأنّ له فعل ذلك، **لكن هل يُلزم بهذا الأمر بعد إطلاق سراحه؟**

الجواب: قد يستشكل في إلزامه من جهة أنّه إنّما اتفق معهم لإطلاق سراحه، فلو لم يقبل معهم لم يطلقوا سراحه، فهذا في قوّة الإكراه، فلا يكون العقد صحيحاً من رأس؛ لاشتراط نفوذ العقود بالاختيار. نعم، لو لم يكن مكرهاً ولا معتقلاً، كما لو اتفقوا معه ـ وهو يقيم عندهم ـ على مثل ذلك صحّ، لكن في مورد الأسر يشكل الأمر لشبهة الإكراه، ولعلّه لهذا ذهب صاحب الجواهر

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٠٧.

إلى القول عن هذا العقد بأنّه غير مشروع دون أن يبيّن وجهه[١].

إلا أنّ هذا الإشكال في غير محلّه؛ وذلك أنّه لم يكن مكرهاً على العقد، فهناك فرقٌ بين أن يُسجن لأجل عدم توقيعه هذا العقد، ثمّ يقال له: لا نفكّ سجنك إلا أن توقّع على هذا العقد، وبين أن يسجَن لسببٍ آخر، كالأسر أو مخالفة القوانين أو.. ثمّ يقال له: يمكنك رفع العقوبة الثابتة عليك بتوقيعك على هذا العقد، وإن لم ترد ظلّت العقوبة سارية المفعول؛ ففي الحالة الأولى يصدق أنّه أكره على العقد، وأنّ جهة الإكراه كانت ناتجة عن مسألة العقد نفسه؛ أمّا في الحالة الثانية فلم يكرهه أحد على العقد، ولم يكن سجنه لأنّه لم يوقع العقد عرفاً، غايته أنّ العقد أحد أشكال خروجه من السجن، فإن أراد الخروج والعفو، أمكنه التوقيع عليه، وإن لم يوقع ظلّ في السجن ليس للضغط عليه كي يوقّع، بل لأنّه مقتضى العقوبة الثابتة عليه في المرحلة السابقة؛ وصدق الإكراه في هذه الحال مشكل. نعم يصدق عليه عنوان المضطرّ، فهو في اضطرار وورطة وهذا هو المخلص منها، والاضطرار لا يبطل العقود؛ كما لو غدا مريضاً واضطرّ ـ كي يعالج نفسه ـ لبيع منزله أو سيارته، فإنّ هذا الاضطرار لا يُبطل العقود، كما هو واضح.

من هنا، فلا يوجد محذور من هذا الاتفاق الذي يوقّعه الأسير أو المعتَقَل في الحالة الأولى، ومعه يكون نافذاً شرعاً يجب الوفاء به، سواء قبل إطلاق سراحه أم بعده، تمسّكاً بأدلّة لزوم الوفاء بالعقود والاتفاقات.

الحالة الثانية: أن يتضمّن الاتفاق محرّماً شرعيّاً في نفسه عليه، أو كان يضرّ بمصالح المسلمين، فهنا إذا كان العقد كلّه منعقداً على محرّم، كأن يُطلَق سراحه مقابل تجسّسه لصالحهم على المسلمين أو أهل العدل، أو مقابل قتله لمن لا يجوز قتله أو نحو ذلك، بطل العقد، ولم يجز له فعلُ ذلك، وأمّا إذا كان المحرّم قد أخذ شرطاً في العقد أو فقرة من فقراته بنحو الشرط، فهنا يحرم هذا الشرط أيضاً ويبطل ولا يجوز الوفاء به، أمّا العقد فبطلانه موقوف على قاعدة سريان فساد الشروط إلى العقود، فإن بنينا عليها بطل العقد برمّته، وإلا صحّت سائر فقراته وبنوده.

وهذا كلّه واضح، لكنّ السؤال: هل يجوز للأسير المسلم أن يتفق معهم على هذا الأمر مع

---

(١) المصدر نفسه.

علمه بالحرمة، قاصداً ـ على تقدير أنّه متمكّن من ذلك حقيقةً ـ عدم الوفاء بذلك، وإنّما يفعل ذلك حيلةً للخلاص من أيديهم؟

قد يقال في مثل هذه الحال بالجواز؛ لعدم دليل على المنع عن استخدام الحيلة ضدّهم ما داموا أعداءً، **وقد يقال** بالتحريم استناداً إلى أنّ ذلك مندرج في الغدر والغلول في حالة هدره لمالهم مع أخذ حرمة أموالهم في متن العقد.

والصحيح هنا التفصيل:

١ ـ فإن كان المعتقل أسيراً من أسرى الحرب ـ ولو كانت حرباً أمنيّة ـ عند جهة معادية، سواء كانت دولةً كافرة أم مسلمين معتدين بغاة، جاز استخدام الحيلة في هذا المورد لفكّ أسره؛ لأنّه يندرج في استخدام الحيلة في الحرب، فهذا الأسير لم يعد تصرّفه قضيّةً شخصية، بل هو جزء من قضايا السلم والحرب عرفاً وعقلائيّاً، من هنا نشرط تمام اتفاقاته بإذن السلطة الإسلاميّة إذا أمكنه الوصول إليها أو لا أقلّ بعدم منعها، لدخول قضيّته مجال الشأن العام، فلا يبعد جواز استخدامه الحيلة ضدّهم تبعاً لما بحثناه سابقاً من جواز استخدام الحيل وأساليب الخداع في الحرب.

٢ ـ وأمّا إذا لم يكن أسير حربٍ، بل كان معتقلاً بقضيّة شخصية، كسرقة مال، أو مخالفة قانون ما، وشُرط عليه ذلك، فهنا لا يبعد القول بالحرمة؛ لأنه نحوٌ من الكذب والخداع، ولا يحرز جوازه حتى مع الكافر الحربي، فضلاً عن المسلم الباغي، تمسّكاً بالأدلّة والإطلاقات الناهية عن هذه الحالات، فهنا لا تجوز المخادعة، لكن إذا حصل وفعل لا يجوز له الوفاء بالشقّ المحرّم من الاتفاق، ولزمه الوفاء بسائر بنود العقد.

ومن هذا الذي تقدّم يتضح الموقف من الفرض الذي ذكره الشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي وغيرهما، وهو أن يشرط على المسلم المعتقل الإقامة في دار الحرب، وصيرورتهم في أمان منه، إذ الأوّل منهما شرطٌ غير محرّم على إطلاقه، وإنّما المحرّم الإقامة عندهم الموجبة لضعف دينه واعتقاده أو المانعة له عن إقامة شعائر الدين، فإذا أحرز العكس جاز له، كما هي حال الكثير من المسافرين إلى بلاد غير إسلاميّة في عصرنا الحاضر، وأمّا صيرورتهم في أمان منه فهو أيضاً جائزٌ من طرفه ما لم يكن فيه ضرر تحدّده دولة المسلمين كما قلنا سابقاً في بحث الأمان. وكان المفترض

بالفقهاء هنا بحث القضيّة بشكل كلّي وعام دون تخصيصها بهذا الفرض فقط.

هذا مهمّ الكلام في أسرى المسلمين، وهناك أحكام فقهيّة أخرى تتصل بهم لكنها لا تندرج في باب الجهاد، كزواجهم من الكافرات، وإقامة الحدود على الأسرى بعد إطلاق سراحهم على تقدير ثبوت موجب الحدّ في حال الأسر، وأحكام أولاد المسلمة الأسيرة بغير نكاح، وأحكام عبادات الأسير، وزوجة الأسير على تقدير العلم بخبره أو عدم العلم، وحكم ميراث الأسير مع العلم بخبره وعدمه، كما أنّ بعض الأحكام يندرج في بابه ضمن الجهاد، مثل حقّ الأسير في الغنيمة؛ وجعل الأسير حَكَماً في الحرب، وتترّس الكفار بالأسرى وقد تقدّم، وغير ذلك من الأبحاث المتفرّقة الموزّعة في المباحث الفقهيّة، والتي نالت حظّها من البحث الفقهي عدا هذا البحث الذي تطرّقنا له هنا، لقلّة ما تحدّثوا عنه رغم ورود روايات مهمّة تتصل به.

ثانياً: أسرى العدوّ في يد المسلمين

الحديث عن مسألة أسرى الأعداء حديث مهمٌّ جداً، ولا سيّما على مستوى قضايا الجدل الفكري والحقوقي المطروح اليوم في العالم، ففي هذا البحث نجد مسائل تتصل بتصفية الأسرى، كما نجد حديثاً عن حُسن معاملتهم، ونجد حديثاً عن السبي والاسترقاق وأمثال ذلك، وهي ملفّات مهمّة يفترض درسها فقهيّاً اليوم بموضوعيّة عالية وجدّية كبيرة.

والبحث حول أسرى العدوّ يمكن تقسيمه إلى قسمين:

١ ـ البحث عن الأسرى الكافرين الذي أسرهم المسلمون نتيجة حربٍ مع الكفّار المعتدين (أو مع المسلمين).

٢ ـ البحث عن الأسرى المسلمين الذين أسروا من قبل أهل العدل مع البغاة والفئة الظالمة المسلمة المعتدية (أو مع الكفار الحربيّين، كالعملاء).

فالبحث في الأسرى على هذا الصعيد يقع ضمن مدارين:

١ـ أسرى العدوّ غير المسلم (الأسير غير المسلم)

إذا وقع أحد عناصر الجيش غير المسلم وهو في الحرب (أو في غيرها كما سنبيّن) في يد

المسلمين، وفرض أنّه ـ مضافاً لعدم كونه مسلماً ـ ليس ذميّاً ولا معاهداً ولا مهادناً ولا قد حصل على أمانٍ مسبق، فما هو الحكم الذي يترتّب في هذه الحال؟ وما هي سلسلة القوانين التي تلحق الأطراف هنا؟

الحديث عن هذا الموضوع يأتي ضمن نقاط عدّة، أهمّها:

١.١. مصير الأسرى

أحد التقسيمات الرئيسة في الفقه الإسلامي في مجال الأسرى وتحديد مصيرهم هو تقسيم الأسرى إلى ذكور بالغين، وإلى نساء وأطفال، فيما يسمّى (الأطفال) بالذراري، وهو تقسيم نجده فور دخولنا مجال البحث الفقهي عندهم في الأسرى. وقد اتخذ الفقه مواقف مختلفة من الأسير انطلاقاً من هذا التوزيع، فتعاطى مع الذكر البالغ على خلاف تعاطيه مع الأنثى والصغير، وسوف ننظر في هذا التنويع ونتابعه ونحلّله ضمن الطريقة الآتية.

١.١.١. الأسرى المقاتلون، المآل والمصير

المطروح فقهيّاً في الذكور البالغين التفصيلُ بين حصول الأسر وكانت الحرب ما تزال قائمةً، وحصوله بعد انتهاء الحرب:

أ ـ فإذا أُخذ وكانت الحرب ما تزال قائمةً فهنا إما أن يُسلم الأسير أو لا يقع منه الإسلام، فإن أسلم فلا إشكال في أنّه لا يُقتل، على خلافٍ في مسألة استرقاقه أو فدائه أو المنّ عليه بإطلاق سراحه؛ وإن لم يُسلم قُتل.

ب ـ وأمّا إذا أُسر بعد انتهاء الحرب ووضعها أوزارها، كما لو كان المسلمون يلاحقون فلول الهاربين من العدوّ فأسروهم أو بعضهم، فالمعروف فقهيّاً هنا أنّ هؤلاء الأسرى لا يُقتلون، بل يرجع أمرُهم إلى إمام المسلمين (السلطة الشرعيّة) في المنّ عليهم بإطلاق سراحهم أو الفداء أو الاسترقاق، سواء أسلم الأسرى بعد الأسر هنا أم لم يسلموا، فيظلّ حكمهم للإمام[1]، وقال بعض الفقهاء: يتعيّن على الإمام أن يختار الأصلح من بين هذه الثلاثة.

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الخلاف ٤: ١٩١ ـ ١٩٢.

هذه صورة موجزة عن الموقف الفقهي الإمامي في قضيّة مصير الأسرى، أمّا على المستوى السنّي، فقد اتفقوا مع الشيعة على حكم القتل قبل الغلبة وانتهاء الحرب، إنّما الكلام عندهم لو وقع الأسر بعد وضع الحرب أوزارها:

فقيل بتخيير الإمام بين الخيارات الثلاثة المتقدّمة يُضاف إليها القتل أيضاً، وهذا هو المنسوب للشافعي وأبي يوسف ومحمّد بن إسحاق، وذهب إليه من الإماميّة الطبرسي وابن البرّاج والطوسي في التبيان(١).

وقيل: خيارات الإمام هنا محدودة، أي بين القتل والاسترقاق، أمّا المفاداة أو المنّ فلا يجوز، وهذا هو المنسوب لأبي حنيفة.

وقيل بتخيير الإمام بين القتل والاسترقاق والمفاداة بالرجال دون المال، وليس له المنّ، وهذا قول الماوردي في الأحكام السلطانيّة، ومثله أبو يعلى الفرّاء الحنبلي.

وذهب بعض المتأخّرين للحصر بالمنّ أو الفداء، ومنهم الشيخ تقي الدين النبهاني(٢).

وهنا، لا بدّ لنا من استعراض الآيات والروايات المتعلّقة بهذا الموضوع، كي نعرف على ماذا تقع دلالتها.

١.١.١.١.١. المستند القرآني في قضيّة الأسرى

لا يوجد في القرآن الكريم حديثٌ عن مصير الأسرى سوى في آيتين هما:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآَخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٦٧).

الآية الثانية: قوله سبحانه: ﴿**فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ**﴾ (محمد: ٤).

ونبحث فقه هاتين الآيتين لننظر في دلالتهما؛ وذلك على مرحلتين:

---

(١) راجع: التبيان ٩: ٢٩١؛ ومجمع البيان ٩: ١٦٢.

(٢) راجع: الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ١٨٦ ـ ١٩١.

المرحلة الأولى: وقفات تفسيريّة تحليليّة مع آية النهي عن الأسر قبل الإثخان في الأرض

أمّا الآية الأولى، فمعناها ـ على ما ذكره علماء التفسير ـ أنّه ما كان يصحّ لنبيّ أن يحبس كافراً ويلقي القبض عليه ويحتجزه كي يفادي به أو يطلق سراحه فيما بعد أو لأيّ سببٍ آخر إلا بعد أن يثخن في الأرض، والمراد بالإثخان المبالغة والإكثار من قتل العدو وجرحه وتغليظ الموقف عليه، من هنا فسّر كثيرون الإثخان بالقتل نفسه، أي لا يُفترض الأسر إلا بعد أن يُكثر النبيُّ من القتل في أعدائه، وبعد ذلك ينفتح باب الأسر له.

وقد كان هذا التقريع الإلهي من باب نهي المسلمين عن التفكير في قضيّة الأسرى بهدف تحصيل المال بمفاداتهم، أي أنّه لا يصحّ لهم أن يفكّروا بهذا الطريقة فيطلبوا عرض الدنيا ومتاعها، فيما الله يريد الآخرة.

والمعروف أنّ هذه الآية نزلت في أسرى بدر، ومعاتبة الله للمسلمين على أخذهم الأسرى في هذه الحرب وإبقائهم أحياء كي يطالبوا بفديةٍ مقابلهم، فيما كان المطلوب منهم أن يقتلوهم. ولورودها في أسرى بدر ذهب كثيرون إلى أنّها نُسخت بعد ذلك وأنّها خاصّة بحال بداية الدعوة وضعف الإسلام والدين الجديد، ومن ثمّ فلا يجري هذا الحكم بعد ذلك، كما دلّت عليه آية سورة محمد المتقدّمة.

وجاء في بعض الروايات أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يريد قتل الأسرى فيما كان بعض المسلمين يريد استبقاءهم للاستفادة من فدائهم، وأنّه صلى الله عليه وآله بعد أن كان قتل النضر بن الحارث وعُقْبة بن أبي مُعَيْط خافت الأنصار أن يقتل كلَّ الأسرى، فطالبته بالاستفادة من فدائهم، وهنا نزلت الآية الكريمة[1].

وفي هذه القصّة تشتهر حادثةٌ لأبي بكر وعمر بن الخطاب، فبعد أن تردّد الموقف من الأسرى

---

(١) انظر حول تفاسيرهم وما قالوه في الآية: التبيان ٥: ١٥٦، ١٥٨؛ والكشاف ٢: ١٦٨؛ وجوامع الجامع ٢: ٣٧ ـ ٣٨؛ ومجمع البيان ٤: ٤٩٢، ٤٩٣؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٨؛ والطريحي، تفسير غريب القرآن: ٥٣٤؛ والتفسير الأصفى ١: ٤٤٧ ـ ٤٤٨؛ والصافي ٢: ٢٦٧، ٢٨٥ ـ ٢٨٦، ٣١٤؛ وتفسير نور الثقلين ٢: ١١٩ ـ ١٢٠، ١٣٥ ـ ١٣٦؛ وتفسير شبّر: ١٩٧؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٢٧ ـ ٢٩؛ وجامع البيان ١٠: ٥٤ ـ ٥٨؛ وتفسير ابن أبي حاتم ٥: ١٧٣٠ ـ ١٧٣٣؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ١٧٠، و٦: ٤٦١؛ و..

وكانوا لا يقلّون ـ في بدر ـ عن سبعين أسيراً، اقترح أبو بكر التوبة عليهم وأخذ الفدية، فيما اقترح عُمر ضرب رؤوسهم، فاستقرّ نظر الرسول أن خيّر أصحابه فيهم إمّا القتل أو الفداء، فوقع بعد ذلك الاختيار على الفداء، وقد جاء في الكتب حديثٌ عن مقدار هذا الفداء، وأنّه بعد أن اتخذ هذا الموقف نزلت الآية، ودخل عمر على النبيّ وأبي بكر فوجدهما يبكيان، وقد كان لهذه الحادثة وقعٌ على صورة أبي بكر عند قريش، فيما كان لها وقعٌ على صورة عمر بن الخطاب عند المسلمين.

ويصرّح العلماء أنّ قتل الأسرى هو سنّة إلهيّة في الأنبياء كافّة؛ لأنّ الآية وردت في عنوان "النبيّ" بالتنكير، لرفع الصلاحية أو الابتغاء، أي ما كان لأيّ نبيٍّ أن يفعل ذلك قبل الإثخان، فهذا الحكم غير مختصّ بالنبيّ محمّدﷺ، بل كان جارياً في سائر الأنبياء السابقين أيضاً.

وفي مقابل هذا التفسير للآية رفض بعضٌ قليل تفسيرها بكثرة القتل والإمعان في قتلهم، وأنّ الإثخان هنا لا يراد منه ذلك، بل المراد قوّة الدين وتمكّنه في البلاد، ولعلّ أقدم من نسب إليه هذا الكلام أبو مسلم على ما جاء في مجمع البيان(١) أو ابن عباس كما ينقل عنه ابن أبي حاتم مسنداً(٢)، ونقله ـ احتمالاً ـ ابن منظور عن أبي إسحاق(٣). وحصيلة هذا القول الذي يذهب إليه الراغب الإصفهاني والعلامة الطباطبائي وغيرهما أنّ الآية تنهى عن الأسر قبل الإثخان في الأرض، والمراد التمكّن منها والغلبة، ومعناها حينئذٍ أنّه قبل تبلور قوّة المسلمين لا يصحّ منهم الأسر.

ومنشأ هذا التفسير هو أنّ ثخن الشيء إذا غلظ فلم يسِل، فكأنّ دين الله صار غليظاً لا يتلاشى، منجمداً مستقرّاً لا يسيل، ولا يخشى عليه من الزوال. والذي يشهد لهذا التفسير ـ وفق وجهة النظر هذه ـ هو قيد «في الأرض»، فلم تقل الآية حتى يثخن في عدوّه، أي يشبعه جرحاً وقتلاً وتنكيلاً، وإنّما قال: حتى يثخن في الأرض، أي يشتدّ في الأرض ويقوى، فيكون المراد أنّ عدم إبقاء الأسرى إنّما هو مرحليّ عند ضعف قوّة المؤمنين كي ييأس العدوّ منهم، فإذا اشتدّ عودهم اختلف الأمر، فقتل الأسرى إنّما هو من باب صدّ عدوان المعتدي ودفعه لعدم التفكير في الاعتداء مرّةً أخرى.

---

(١) مجمع البيان ٤: ٤٩٣؛ والظاهر أنّ المراد به أبو مسلم محمد بن بحر الإصفهاني المعتزلي (٣٢٢هـ).

(٢) تفسير ابن أبي حاتم ٥: ١٧٣٢.

(٣) لسان العرب ١٣: ٧٧.

وقد لمسنا التنظير لهذا الرأي بشكل جادّ عند الطباطبائي والإصفهاني والشيخ مغنيّة ومحمّد مهدي الآصفي ومحمّد حسين فضل الله وناصر مكارم الشيرازي ومحمد عزّة دروزة وغيرهم(١).

وعلى أيّة حال، فحصيلة ما فهمه المفسّرون من هذه الآية أنّ النبيَّ ليس له الحقّ في الأسر قبل أن يثخن في الأرض، بل يُعمل القتل في العدوّ، ويصفّي أيّ شخص يقع تحت يده منهم.

والذي نفهمه من الآية الكريمة هو الآتي:

أ. مدلولات وجود مفردة "نبيّ" في الآية

أوّلاً: إنّ وجود مفردة "نبيّ" في الآية يفتح على احتمالاتٍ ثلاثة:

أ ـ إنّ الآية خاصّة بالأنبياء؛ لأنّ تنكير لفظ النبيّ وجعل الجملة كأنّها سنّة فيهم لا يدع لنا مجالاً للتعميم، فحركة الأنبياء ليس فيها أسرى إلا بعد الإثخان في الأرض، ولو لم يأتِ هذا التنكير في النبيّ لكان يمكن التعميم لهذا فلا نحرز التعدّي إلى غير الأنبياء، ومن ثمّ لم يعد لهذه الآية موضوع في عصرنا الحاضر.

ب ـ إنّ ذكر "نبي" في الآية ليس سوى تعبير عن قائد الحركة الدينيّة، فلا يؤخذ على نحو الموضوعيّة التامّة.

ج ـ إنّ ذكر النبيّ في الآية ليس لخصوصيّة النبوّة، بل كان بهدف معاتبة الرسول محمّد صلى الله عليه وآله على ما وقع من أسرى بدر، ولهذا تعتبر هذه الآية من الآيات التي وقع نقاش فيها فيما يرتبط بقضيّة العصمة.

وإذا صعب الترجيح فالمتعيّن الاقتصار على القدر المتيقّن وهو الأوّل.

ب. معنى أن لا يكون للنبيّ أسرى

ثانياً: ما معنى أن لا يكون للنبيّ أسرى؟

فهم الفقهاء من هذا الأمر لزوم قتل من يقع في أيدي المسلمين من الأسرى، لكنّ الآية لا

(١) راجع: الميزان ٩: ١٣٤ ـ ١٣٦؛ والمفردات: ٧٩؛ والكاشف ٣: ٥٠٧ ـ ٥٠٨؛ والآصفي، الجهاد: ١٨٧ ـ ١٩٤؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٣٠٥ ـ ٣٠٩؛ وتفسير الأمثل ٥: ٤٩٢ ـ ٤٩٤؛ ومحمّد عزّة دروزة، التفسير الحديث: ٨٨.

تدلّ على ذلك ـ بصرف النظر عن أسباب النزول ـ لأنّ أقصى ما تفيده الآية أن لا تبقى حالة الأسرى أو أن لا تحصل حالة الأسر، أمّا عدم بقائها على تقدير حدوثها، فهذا يتساوى فيه إطلاق سراحهم بلا مقابل، وقتلهم وتصفيتهم جسديّاً؛ لأنّ إطلاق السراح يحقّق عنوان عدم وجود أسير، كما أنّ القتل يُعدم موضوع المسألة، ومن ثمّ لا يكون هناك أسير أيضاً.

أمّا فرضية الاسترقاق وفرضيّة الفداء بمال، فإنّما استبعدناهما؛ لأنّ الآية القرآنية لما نهت عن أن يكون للمسلمين أسير من الأعداء عرّضت بطلب الدنيا، مما يعني أنّ أيّ تعامل مع الأسرى يجرّ منفعةً دنيويّة سوف يكون مرفوضاً في نصّ الآية، فأخذ الأموال مقابل إطلاقهم مرفوض بدلالة الآية، كما أنّ وضعهم في دائرة الاسترقاق مرفوض هو الآخر للعلّة عينها.

وأمّا استبعادنا لمبادلتهم بالرجال؛ فلأنّ العرف والعقلاء يرون أنّ المبادلة المذكورة تحقّق عنوان وضع اليد على الأسرى، وكون النبي ممّن له أسرى يستفيد منهم لمصالح عامّة للمسلمين؛ ولما كانت الآية قد رفضت دخول الأسير في يد المسلمين، فهذا معناه ضرورة إمّا قتله أو إطلاق سراحه فوراً لرفع عنوان أنّ للمسلمين أسيراً.

إذن، فلا شيء يعيّن فرضيّة قتل الأسير، سوى مقولة الإثخان التي سيأتي الحديث عنها وعن ارتباطها بما نحن فيه، وهذا مؤدّاه أنّه لا يجوز للمسلمين أن يحتجزوا كافراً في الحرب مطلقاً، لا أثناء الحرب، ولا بعدها. وعدم الاحتجاز يتساوى فيه احتمال قتله واحتمال عدم التعرّض له، فالمهم أن لا يؤسر، أمّا لو حصل هذا الأمر، فهنا إمّا أن يُطلق سراحه فوراً أو يقتل؛ لفرض كونه مهدور الدم، وسيأتي موضوع تعيين أحد الخيارين.

ج. مفهوم الإثخان في الأرض ودلالاته اللغويّة والتفسيريّة

ثالثاً: أصل الإثخان ـ كما ذكر اللغويّون ـ من الكثافة والغلاظة والصلابة[1]؛ بل ذكر ابن فارس أنّ هذا الجذر اللغويّ يدلّ على رزانة الشيء في ثقل، ولهذا يُقال للرجل الحليم الرزين أنّه ثخين، ويعلّل ابن فارس "أثخنته بمعنى أثقلته"، بأنّ القتيل يصبح لا حراك فيه[2]، من هنا

---

(١) انظر: المفردات: ٧٩؛ والصحاح ٥: ٢٠٨٧؛ ولسان العرب ١٣: ٧٧؛ ومختار الصحاح: ٥١؛ والقاموس المحيط ٤: ٢٠٦؛ وتاج العروس ١٨: ٩٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة ١: ٣٧٢.

فعندما يذكر اللغويّون أنّ الإثخان في الشيء هو المبالغة فيه والإكثار منه، فإنّ هذا إنّما يصدق عندما يتعلّق الإثخان بأمرٍ ما، فعندما تقول: أثخنت في القتل، فإنّ المعنى: بالغت فيه، كأنّ المبالغة تستدعي الصلابة والغلظة والاستقرار، لكن عندما نقول: أثخنت في الأرض فلا يمكن تفسير المبالغة هنا بالأرض؛ لأنّ الأرض ليست مما يتعلّق به فعل الإنسان، أي أنّها ليست فعلاً بشريّاً حتى نكثر منه أو نبالغ فيه؛ فلا محالة لا يكون للإثخان معنى سوى الصلابة والغلظة، أي أصبح وجودي في الأرض ثخيناً صُلباً، أو أمعنت الأرض من وجودي وزدت من وجودي فيها. ولهذا نقل الزبيدي أنّ بعضهم يقول: إنّ تفسير الإثخان بالمبالغة في القتل مجازٌ[(١)].

وحصيلة هذه الجولة اللغويّة إنّ الإثخان في الأرض يعني القوّة والغلظة والصلابة فيها، فيكون التفسير الثاني الذي ذكرناه أقرب إلى معطيات اللغة، ولا أقلّ لا دليل على التفسير الأوّل وإن اشتهر. **ولعلّ شهرة التفسير الأول جاءت من** تشابه مادّة الإثخان في هذه الآية مع الآية الأخرى ضمن سورة محمّد، فهناك جاء: «أثخنتموهم» وحيث تعلّق الإثخان بالعدوّ نفسه لا بالأرض تبادر إلى ذهنهم: أعملتهم القتل فيهم بقوّة، كما نقول: أثخنته بالقتل والجراح، وحيث كان موضوع الآيتين واحداً تعاطوا مع آية سورة الأنفال بالطريقة عينها، ومعه فلا دليل على اشتراط تحقيق الأسر بكثرة القتل في العدوّ.

هذا على مستوى التحليل اللغوي، ويوجد تحليل مضموني للآية يساعدنا على التفسير الذي ذكرناه، وهو أن نقول: لا نحتمل أن يكون القتل في العدوّ بكثرة هو معيار جواز أسرهم، إذ لو تقوّت الدولة المسلمة بلا حرب، وصادف أن دخل الناس في الدين أفواجاً حتى صارت دولة قوية جدّاً، فهل يحتمل أنّه لا يجوز الأسر إلا بعد إكثار القتل في العدو؟! وهل لإكثار القتل خصوصيّة أو أنّه طريق لصيرورة المسلمين ذوي قوّة ومنعة وهيبة؟!

لكن هذا المعزّز المضموني يمكننا أن نناقشه بما قلناه أوّلاً من أنّ الآية خاصّة بالأنبياء كسنّة إلهيّة في موردهم، ولعلّ الله يعلم أنّه لن يتسنّى للأنبياء الذين كانت لهم تجربة حروب تؤهّلهم للأسر.. لن يتسنّى لهم تمكين قوّتهم إلا عبر هذا السبيل.

نعم، حينما نجعل القوّة والشدة والاستقرار هو المعيار في الآية، فهذا لا يعني عدم قتل

(١) تاج العروس ١٨: ٩٣.

الأسرى أو قتلهم، كل ما تدلّ عليه الآية أنّه قبل الإثخان في الأرض لا يوجد مفهوم للأسر في الدعوة النبويّة، أمّا هل هذا بمعنى لزوم قتل الأسرى على تقدير اعتقالهم أو إطلاق سراحهم؟ فهذا مسكوتٌ عنه في الآية الكريمة، ولا تعيين لأحدهما على الآخر؛ فقد يُطلق سراحهم وقد يقتلون. **لكن لعلّ الأقرب من بين هذين الخيارين هو إطلاق سراحهم**؛ لأنّ هذا المفهوم أقرب عرفاً إلى فكرة عدم وجود تشريع الأسر، فيبقى كلّ شيء على حاله الأوّل، وكأنّه لم يؤسر، حيث كان طليقاً، وإن أمكن القول بأنّه لما كان طليقاً كان يجوز قتله، فالآن كذلك يجوز قتله.

(د.هـ). الآية اللاحقة وروايات النزول، تفسير وترجيح

رابعاً: ترتبط الآية اللاحقة بهذه الآية ارتباطاً واضحاً، وهي التي فيها لهجة القسوة، حيث جاء فيها: ﴿**لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٦٨)، حيث فُهم[1] منها أنّ ما فعلتموه في بدر مع الأسرى كان من شأنه أن يُنزل عليكم العذاب، إلا أنّه سبق في القضاء الإلهيّ ما يعاكس هذا الأمر، وإلا لنلتم عقاباً على ما فعلتموه، فالشيء الذي تعطيه الآية أنّه لولا كتابٌ سبق لنزل العذاب على المسلمين فيما فعلوه في أسرى بدر، ونحن نعلم أنّ ما فعلوه هو أنّهم لم يقتلوهم، وإنّما فادوهم بالمال، فهذا قد يؤكّد فكرة لزوم قتلهم كما عليه تفسير المشهور.

إلا أنّ التأمّل في الآيات لا يدلّ على أنّ عدم القتل هو الذي قُصد بالتوعّد المذكور في الآية اللاحقة؛ وإنما تدلّ على أنّ امتلاك النبيّ للأسرى هو الذي يبرّر هذا التهديد، علماً أنّ بعض الروايات الواردة هنا تفيد حصول المفاداة بالمال لهؤلاء الأسرى، وهذا ما عرّضت به الآية السابقة، فيكون هو المنظور في الآية اللاحقة، فلا تكون هذه الآية شاهداً على فهم المشهور.

خامساً: إنّ روايات أسباب النزول هنا تؤيّد ما فهمناه من الآية الكريمة في قسمٍ كبير من هذه الروايات؛ فكثيرٌ منها يلتقي على رغبة عدد من المسلمين في مفاداة الأسرى بالمال؛ لأنّه لم يؤسر من المسلمين أحد في معركة بدر حتى يفادوهم بالأسرى. وتشير الروايات هنا إلى وقوع المفاداة، وهذا كلّه يُناسب الآية الكريمة في الرغبة في عَرَض الدنيا. من هنا نفهم أنّ الآية جاءت كي تبعد

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: التبيان ٥: ١٥٧ ـ ١٥٨.

المسلمين عن ثقافة الطمع بالمال في الحروب، وعدم القصد إلى ذلك، وهم ما زالوا في حال الضعف وعدم الإثخان في الأرض، فإنّ هذا يُضعف روح الإخلاص في الحروب، ولا سيّما تلك الحروب التي تكون في بدايات الدعوة، وهي مرحلة يُحتاج فيها إلى نواة بشريّة صلبة ومؤمنة ومخلصة جدّاً. ولا تحارب الآية ثقافة الحصول على مالٍ في الحرب، وإنّما تحارب التفكير في هذه الثقافة، ولهذا جاء بعد هاتين الآيتين مباشرةً قوله تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٦٩).

هذا، ولا شأن لنا ببعض خصوصيّات باب النزول هنا ممّا لا يتصل بأصل بحثنا؛ مثل موضوع استشارة النبيّ لأبي بكر وعمر، وهل جاءت هذه الاستشارة كي تؤكّد منطق أنّ السماء توافق عمر بن الخطاب، كما ينقل أمثال الواحدي النيسابوريّ(١)، أو أنّها جاءت لتكشف بواطن الرجلين لا لنقصٍ في الرأي عند رسول الله ﷺ كما يقول الشيخ المفيد(٢)؟ فهذا كلّه إمّا أن يجعلنا نتردّد في كلّ روايات أسباب النزول هنا أو نطرح هذا القسم من الروايات أو نأخذ بها جميعاً، وكلّه لا يغيّر من النتيجة التي نحن بصددها هنا في القاسم المشترك بين أغلب هذه الروايات.

(و ـ ز ـ) ـ بين رفض المال في الحرب ورفض ثقافته فيها، وتفسير العتاب في الآية

سادساً: إنّ الحصيلة التي نفهمها من الآية الكريمة أنّها تريد أن تُبعد ثقافة قصد المال في الحرب في انطلاقة الدعوة على مستوى إصدار قوانين بهذا الصدد؛ ففي انطلاقة الدعوات الدينيّة غالباً ـ كما يُلفتنا القرآن إلى ذلك أيضاً ـ يكون أنصار هذا الدين من الفقراء أصحاب الطبقات النازلة في المجتمع، فيما يرفضه المترفون المتنعّمون، فكأنّ الله سنّ أن لا يفكّر المؤمنون بالمال في الحروب؛ لتكون نواياهم صادقةً لله، فهذا من أسباب النصر والتأييد لهم في انطلاقة الدعوة، بل عليهم أن يجاهدوا العدوّ ويقاتلوه، لا أن يفكّروا بالأسر كي يأخذوا مقابل ذلك الأموال الطائلة، وبعد أن يشتدّ عود الدعوة ويصبح لها نفوذٌ في الأرض، وهو ما يلازم عادةً تحسّن أوضاع أنصارها مادياً، يمكن التفكير في هذا الأمر؛ وإن كان أصل التفكير في المال بوصفه هدفاً

---

(١) انظر: الواحدي النيسابوري، أسباب النزول: ١٦٠.

(٢) انظر: الإفصاح: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

للحرب جاء دوماً مرفوضاً في القرآن الكريم.

فالآية إذاً ترفض الأسر بهدف المال، كما أنّها أيضاً ترفض التفكير في منطق الأسر قبل الإثخان في الأرض حتى لو لم يكن القصد من الأسر المال؛ لأنّ قوله: «تريدون عرض الدنيا» بمثابة التعليل الغالبي لقوله تعالى: «ما كان لنبيّ أن يكون له أسرى..»، وكأنّ الحالة الغالبة في طلب الأسر في تلك الأيام هو الحصول على الأموال، فرفض منطق الأسر لهذه العلّة الغالبة، حتى لو كان يمكن الأسر بدون هذا القصد أحياناً؛ فتكون الآية واردةً مورد الغالب حينئذٍ، فيكون المنع في مطلعها مطلقاً لغايةٍ غالبيّة، تحفّظاً عن التفكير بهذه الغاية، ولا مانع من أن يكون الملاك والإرادة أضيق دائرةً من صيغة الحكم نفسه.

سابعاً: لا يمكن أن يكون العتاب الوارد في الآيتين على نفس مفاداة الأسرى أو أسرهم؛ لأنّ المفروض أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله والمسلمين لم يكونوا على علمٍ بهذه الحرمة في اتخاذ الأسرى، فعلى ماذا جاء كلّ هذا التوعّد والمفروض أنّهم ما أخطؤوا، لا الذين قصدوا الفدية ولا الذين رغبوا في تصفية الأسرى؟!

من هنا ما نفهمه من الآية أنّ العتاب كان على النوايا الدنيويّة التي حملها المسلمون، وهو ما جاءت الإشارة إليه في جملة: «تريدون عرض الدنيا»، فهذه النوايا تدلّ على عدم خلوص النية في الحروب، وهذا ما جعلهم يستحقّون العتاب الشديد هذا، لا أنّ المال كان حراماً أو أنّ الآية تريد تحريم الأموال.

ومن هذا يظهر أنّ هذه الآية تشبه بعض الآيات الأخَر، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا**﴾ (النساء: ٩٤)، فإنّ هذه الآية لا تريد إعطاء السلم مطلقاً، بل تريد إقصاء الرغبة في الغنيمة بوصفها مبرّراً للحرب.

ح. دلالات الآيات اللاحقة التي تحتمل وحدة النزول

ثامناً: إنّ ما تفيده الآيات اللاحقة التي يُحتمل وحدة نزولها مع الآيات التي نحن فيها، هو

بقاء بعض الأسرى حين نزول هذه الآيات، وأنّه لم يكن قد أطلق سراحهم بعدُ، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٧٠ ـ ٧١).

فهذه الآيات تفيد أنّ الإسلام أمضى الاتفاق الذي وقع على الأسرى من المفاداة بالمال، ولعلّ بعضهم كان أطلق سراحه وبعضهم لم يطلق انتظاراً لوصول فديته من مكّة، وعندما نزلت هذه الآيات كان ما يزال في يد المسلمين، فالإسلام لم يكن ضدّ أصل المفاداة بالمال، بل كان ضدّ ثقافة طلب المال بالحروب، ولهذا جاء مباشرةً بعد آيتي التنديد المتقدّمتَين معطوفاً بالفاء ﴿**فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٦٩)، أي أنّه لا يريد تحريم الغنيمة أو أخذ المال أو الفداء، بل يريد إصلاح النوايا، ولهذا جاء التعبير: «خيراً مما أخذ منكم» أي يعطيكم الله خيراً مما أخذ من الأسرى لقاء إطلاق سراحهم، فقد أمضى القرآن هذا العقد ولم يبطله بعد وقوعه، وطالب الأسرى بالوفاء به حيث اشتمل على عدم التعرّض للمسلمين، ولهذا ذكرت الآية اللاحقة أنّ هؤلاء الأسرى إذا أرادوا الخيانة ومعاودة مقاتلة المسلمين فسيمكّن الله المسلمين منهم كما مكّنهم في بدر.

هذا كلّه على تقدير أنّ هذه الآية نزلت مع سابقاتها، أمّا على تقدير استقلالها في النزول؛ لعدم وجود ربطٍ لفظي بين الآيات هنا، فيكون الأمر أسهل.

قد تقول: كان المفترض أن يبطل العقد الذي وقّعه المسلمون مع هؤلاء الأسرى بعد نزول الآيات الدالّة على أنّه لا يكون للنبيّ أسرى، فكيف ترتّبت عليهم الآثار حتى بعد نزولها؟

والجواب: إنّ هذا يؤكّد أنّ مطلع الآيات لا يريد تحريم احتجاز الأسرى كحكم مطلق علّته في ذاته، وإنّما يريد الحيلولة دون نيّة الغنيمة عند المقاتلين المسلمين. وأعتقد أن هذا المطلب مهمّ جداً، لهذا لما وقع الأمر ونزلت الآية وأعلمت به لم تُبطل العقد السابق بل احترمته؛ لأنّ المشكلة لم تكن في أخذ المال، وإنّما في القصد إليه والتثقّف على نيّته.

والنتيجة التي نتوصّل إليها في هذه الآية ـ بصرف النظر الآن عن الآية اللاحقة والروايات الآتية ـ أنّها تؤسّس لعدم جواز أخذ الأسرى قبل الإثخان في الأرض واستحكام الأمر فيها،

لكن لا بعنوانه حتى يكون المراد القتل مثلاً، وإنّما بوصف أخذ الأسرى ظاهرة يُقصد بها عادةً أخذ الأموال من ورائها، فالمذموم هو قصد الدنيا والحكم الشرعي المانع عن هذا القصد هو أخذ الأسرى واستبقاؤهم، وإلا فالمال حلال بلا ريب.

المرحلة الثانية: تأمّلات تفسيريّة فقهيّة في آية الخيارات في مصير الأسرى

أمّا الآية الثانية، آية سورة محمّد، فقد ذكرت مصادر التفسير الإسلامي أنّ المراد بها وجوب قتل الكافرين في الحرب، فإذا ظفر المسلمون بهم وأكثروهم وأثقلوهم بالجراح أحكموا وثاقهم، ثمّ بعد الأسر هم بالخيار إن أرادوا أن يمنّوا عليهم فعلوا ذلك، وإن أرادوا أن يفادوهم فعلوا، إلى أن تضع الحرب أثقالها، بمعنى أن تقف الحرب ولا تبقى للمشركين شوكة، أو حتى يزول الشرك، فضرب الرقاب يستمرّ حتى ضعف المشركين أو أنّ المنّ والفداء يستمرّان إلى ضعف المشركين، وفسّرها بعضهم: فضرب الرقاب حتى تضع الحرب أوزارها، فإمّا منّاً بعدُ وإمّا فداء.

وقد طُرح في وسط المفسّرين حديثٌ عن نسخ هذه الآية، بمثل قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (التوبة: ٦)، وكذا قوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ**﴾ (الأنفال: ٥٧)، فإنّ هذه الآيات تأمر باستخدام أسلوب القتل مع الكافرين، ومن ثمّ فهي تلغي أسلوب المنّ أو الفداء، وهذا يعني أنّ أيّ كافر يقع في أيدي المسلمين يجب قتله بحكم هاتين الآيتين، فتكون آية سورة محمّد منسوخة.

وقيل: إنّ آية سورة محمّد ناسخة لآية الأنفال؛ لأنّ تلك الآية تمنع الأسر في حين ترضى هذه الآية به، وتفتح باب المنّ والفداء، ومن المعلوم أنّ سورة محمّد نزلت بعد سورة الأنفال.

وقد سعى بعضهم ـ مثل السيد الخوئي ـ لتفسير شدّ الوثاق بالاسترقاق، فإذا كان كذلك صارت هناك في الأسير خيارات ثلاثة، وإن لم يقبل هذا التفسير كان لا بدّ من تقييد إطلاق الآية بما جاء في الروايات من الحكم بالاسترقاق[1].

---

(١) انظر مواقف المفسّرين: التبيان ٩: ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ والكشاف ٣: ٥٣٠ ـ ٥٣٢؛ وجوامع الجامع ٣: ٣٦٢ ـ ٣٦٣؛ ومجمع البيان ٩: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٦ ـ ٣٤٧؛ والطريحي، تفسير غريب

وفي مقابل هذا التفسير سعى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي لتفسير الإثخان هنا بما ينسجم مع تفسيره في آية سورة الأنفال، فرغم أنّ المعروف بين المفسّرين أنّ الإثخان في هذه الآية تعبير عن إكثار القتل والجرح في الكافرين، إلا أنّ الشيرازي فسّره بالغلبة عليهم وصيرورتهم منهوكين متثاقلين لا يستطيعون فعل شيء، سواء كان ذلك بالقتل بهم أم بغيره، ويبرّر مكارم الشيرازي عدم ذكر الاسترقاق في الآية رغم أنّه حكم أساسي في الفقه بأنّه راجع إلى إمام المسلمين تبعاً لما يراه من المصلحة[1]، فكأنّه ـ عند الشيرازي ـ حكم ولائي، وليس حكماً أساسياً في التشريع الثابت.

وقد ورد في خبر سليمان بن خالد، عن الإمام الصادقعليه السلام، أنّه قال: «..يا سليمان بن خالد ما كان عدوّكم عندكم؟» قلنا: كفّار. قال: «فإنّ الله عزّ وجل يقول: «حتى إذا أثختنموهم فشدوا الوثاق فإمّا منّاً بعد وإمّا فداءً»، فجعل المنّ بعد الإثخان، وأسرتم قوماً ثمّ خلّيتم سبيلهم قبل الإثخان، فمننتم قبل الإثخان، وإنّما جعل الله المنّ بعد الإثخان، حتى خرجوا عليكم من وجهٍ آخر فقاتلوكم»[2]، بما يوحي وكأنّ موضوع عدم المنّ قل الإثخان لمصالح ترجع لتحقيق النصر في الحرب أيضاً.

كانت هذه خلاصة للصورة التي قدّمها التراث التفسيري الإسلامي في تحليل هذه الآية الكريمة، وما نفهمه هو:

(أ.ب.ج). معنى ضرب الرقاب والإثخان في الآية، وموقعها من ثنائيّة القتل والقتال

أوّلاً: الآية ـ كما هو واضح ـ أمرٌ بمقاتلة الكفّار وقتلهم، وتعبير ضرب الرقاب كناية عن إعمال القتل والمجاهدة بقوّة؛ لأنّ ضرب الرقبة بالسيف أبلغ في التعبير عن القتل، ومن ثمّ لا تعبّدية ولا خصوصيّة في ضرب الرقاب، وإنّما هو كناية عن القتل والمحاربة.

القرآن: ٥٣٤؛ والجامع لأحكام القرآن ١٦: ٢٢٥ ـ ٢٣٠؛ والتفسير الأصفى ٢: ١١٧٢؛ والصافي ٥: ٢١، و٦: ٤٦٩؛ والبيان ٣٦٥ ـ ٣٧١؛ والميزان ١٨: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ وتفسير شبر: ٤٧٤؛ وعمدة القاري ١٤: ٢٦٥؛ وعون المعبود ٧: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(١) راجع: الأمثل ١٦: ٣٢٢ ـ ٣٢٥.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٥٢.

ومن الواضح أنّ تعبير «لقيتم» مع تعبيرات الآية الأخرى شاهدٌ على أنّ المراد المواجهة في ساحة حرب، وليس مجرّد ملاقاة مسلمٍ لكافر، كما تشهد به تعبيرات: «تضع الحرب أوزارها» و.. فتكون الآية واردة في مجال الحروب دون العقوبات الفردية، وهذا واضح.

كما أنّ الآية غير خاصّة بالمشركين؛ لإطلاقها تعبير الكفار الشامل للمشرك وغيره، وفق الأدبيات القرآنيّة.

ثانياً: إنّ تعبير الإثخان يقصد به أثقلتموهم، بمعنى أنهكتموهم حتى لم يستطيعوا فعل شيء وأشرفوا على الهلاك والتلاشي، ومع مقارنة تعبير «فضرب الرقاب» مع تعبير «أثخنتموهم» يفهم أنّ المراد بالإثخان ما ينسجم مع تعبير الضرب للرقاب، فإذا فهمنا من الضرب المعنى الكنائي الأوّلي، أي القتل الذي يعبّر عنه ضرب الرقبة، صار معنى الإثخان أي إثقالهم بالقتل فيهم، وأمّا إذا فهمنا من ضرب الرقاب ما هو الشائع في الحروب آنذاك من أنّها لا تحسم معركة لصالح فريق على فريق إلا بالسيف وإعمال القتل، ولهذا عبّر بضرب الرقبة، كان معنى الإثخان أي أُثقلوا بالهزيمة ولم يعد لهم من قدرة على الحركة وإعادة لملمة حالهم.

والذي يبدو من معنى الآية أنّها تريد التركيز على حالة عدم قدرتهم على الحركة، لهذا أثقلوا وصاروا ثخينين غير قادرين على فعل شيء، فتكون العبرة بحصول الإثخان دون ضرب الرقاب بعنوانه، فلو حصل الإثخان بأيّ وسيلة أخرى جرى حكم «فشدّوا الوثاق»، ومثال ذلك أن لا نكثر القتل فيهم، بل يكون لدى المسلمين خطّة لقتل بعضهم، ثمّ ممارسة تضليل للجيش المعادي بحيث تُنهك قواه ولا تعود له قدرة على الحركة، ويتلاشى جمعه، جرى حكم الأسر حينئذٍ، فالمهم ضعف العدو، دون حصول القتل بذاته، فهذا هو موضوع الحكم، وإلا فالقتل طريقٌ لتحقيق هذا الموضوع.

وهذا الذي نقوله هو ما ينسجم مع الاعتبار أيضاً؛ لأنّ الآية الكريمة كأنّها تتحدّث عن حالة طبيعيّة في الحرب آنذاك، وهو أن يبدأ الأسر في الغالب بعد هزيمة الجيش المعادي، حيث تلاحق فلوله ويتمّ اعتقال من تبقّى من الأحياء منهم، وإلا فالأسر أثناء احتدام المعركة وما زال العدو قويّاً فيه شيء من التهوّر، فمن المنطقي أن يكون الأسر بعد تفكيك قوى العدو وإعمال الفتك فيه وإنزال الضربات المتتالية به، وهذا ما يقودنا إلى نقطة في غاية الأهميّة، وهو أنّ الآية لا مفهوم

لها حتى لو كانت شرطيّةً؛ لأنّها مسوقة لتحقيق الموضوع الغالب تحقّقه عبر هذه السبيل، والمعنى: إذا ضعف العدوّ وانهارت قواه فانطلقوا إليهم وخذوهم معتقلين مذلولين، ولا يعني ذلك أنّه إذا لم ينهك العدو نبقى على عمومات القتل، فيحرم الأسر إلا بعنوان ثانوي، فالآية تريد بيان الحالة الغالبة، وهي الشروع في شدّ الوثاق بعد إنهاك العدوّ بالضربات المتتالية؛ لأنّ المنطق الصحيح في الحرب آنذاك كان ذلك دون التفكير في أسر أفراد من جيش العدو، والعدو ما زال قوياً والمعركة ما زالت في بداياتها.

هذا، ولعلّ ما جاء في رواية سليمان بن خالد التي ذكرناها آنفاً يساعد على ما توصّلنا إليه.

ثالثاً: تدلّ الآية على ما قلناه مراراً من أنّه لا يطلب الإسلام القتلَ للكافر بل المقاتلة؛ والشاهد أنّها أمرت بالأسر حينما يصبح ضعيفاً؛ ولم تأمر بقتل من تبقّى، ولو كان الغرض قتل الكافر لكان ينبغي تصفية هؤلاء الأسرى، إذاً فالمهم إثخانه وإضعافه الموجب لدفع عدوانه وكيده ضدّ المؤمنين، دون مجرّد القتل وإعمال السيف، إلا عندما يكون السيف طريقاً إلى ذلك.

د. العلاقة بين آيتَي: الأنفال ومحمّد، ونفي فرضيّة النسخ

رابعاً: يتضح مما تقدّم أنّه لا علاقة بين الآية التي نحن فيها وبين آية سورة الأنفال؛ فإنّ الإثخان هناك كان متعلّقاً بالنبيّ والأرض في إشارة إلى استقرار الدعوة، أمّا هنا فهو ملحَق بالعدو نفسه، أي أنهكتموه في هذه الحرب، لا في مطلق الحال، **فهنا أمران**:

أ ـ اختلاف طبيعة الإثخان بين الآيتين؛ فهناك بمعنى استقرار الدعوة وثبات أمرها، أمّا هنا فإلحاق الضربات الموجعة بالعدوّ والتي تؤدّي إلى ضعف قوّته وعجزه عن فعل شيء.

ب ـ إنّ الإثخان هناك غير خاصّ بحربٍ معيّنة، بل قد يأتي نتيجة سلسلة حروب متتالية يحصل بعدها إثخان النبيّ في الأرض، أمّا هنا فالحديث عن الإثخان في حربٍ واحدة، أي كلّ حربٍ على حدة يُتصوَّر فيها الإثخان هنا، فهي تريد أن تقول: عندما تبدأ الحرب والعدوّ قويّ فابدؤا بالقتال ولا ترحموا ولا تتوانوا عن إلحاق الضربات المتتالية الموجعة به، وعندما يصبح العدو منهكاً خاوياً متهالكاً متلاشي القوى، هنا أوقفوا الفتك والضرب به، واعتقلوا من بقي وخذوهم للمنّ أو الفداء، **فبين الآيتين اختلافٌ جوهري**.

كما أنّه لا يوجد نسخ بينهما؛ لأنّ موضوع تلك الآية عدم استقرار سلطان المسلمين، فتحمَل هذه الآية على غير هذا الحال، بمعنى تكون تلك الآية مقيّدة لهذه الآية منذ ولادتها لا ناسخة، ويصبح حكم الأسر بعد الإثخان، الأمر الذي يمكن تقويته بأنّ نزول سورة محمّد جاء بعد صيرورة المسلمين أصحاب قوّة نسبيّة، على عكس الحال في بدرٍ وبدايات الهجرة.

هـ. مدلول شدّ الوثاق، وقفة نقديّة مع تفسير السيد الخوئي

خامساً: إنّ تفسير شدّ الوثاق الذي هو تعبير عن إلقاء القبض على الأسير بحيث لا يستطيع الهرب.. تفسيره بالاسترقاق غير مفهوم؛ إذ لا شاهد له ولا قرينة، بل المنسجم مع الآية هو اعتقاله، ثمّ بعد ذلك تأتي الآية لتحدّثنا عن مصيره. ولا نعهد استخدام هذا التعبير في اللغة العربيّة للإشارة إلى الاسترقاق حتى يوجب ذلك انصرافه إليه؛ **فالافتراض الذي طرحه السيد الخوئيّ غير واضح**.

و. الآية الكريمة وموقفها من خيارَي: القتل والاسترقاق

سادساً: الآية تضع خيارين في الأسرى هما: المنّ، والفداء. والمقصود بالأوّل هو إطلاق سراحهم بلا مقابل، والثاني هو مفاداتهم، أي أخذ شيء مقابلهم. والمفاداة كما تكون بالمال تكون بغيره أيضاً، فقد تكون مقابل خدمات يقدّمها الأسير للمسلمين كتعليمهم القراءة والكتابة، أو مقابل رجال أسرى مسلمين موجودين عند العدو، أو مقابل مطالب سياسيّة أو غيرها تؤخذ من العدو أو نحو ذلك.

والذي نفهمه من الآية أنّها رغم كونها في مقام البيان، بل والحصر بكلمة "فإمّا"، لم تذكر خياراً يُعدّ من الخيارات الرئيسية في باب الأسرى، وهو خيار الاسترقاق، فتجاهلها له غير واضح. ولا يصحّ تبريره بأنّها تحكي القاعدة وتترك التفاصيل؛ لأنّه ليس من تفاصيل الآية، بل هو أحد شقوق القاعدة فيها، فكيف تجاهلته الآية الكريمة ولو بذكره بوصفه عنواناً ثالثاً؟! وما تأثير هذا الأمر على بحث الاسترقاق؟!، ولا سيّما أنّه لا توجد آية في القرآن الكريم تتحدّث عن استرقاق الأسرى، بمعنى كون الحرب من موجبات دخول أحدٍ في الرقيّة. بل يحتمل احتمالاً معتدّاً به أنّ تجاهل الآية لموضوع استرقاق الأسير، مع وجود ظاهرة استرقاق الأسير في تلك

العصور، حيث كان الأسر من مصادر الرقيّة بين العرب، قرينة دلالية بلاغية لا بأس بها على رفضه مبدأ الاسترقاق بسبب الأسر.

يُضاف إلى ذلك أنّ الآية لم تذكر خيار قتل الأسير؛ مما يعني أنّ هذا الخيار ـ كخيار الاسترقاق ـ مستبعد عنها، لكنّ السؤال في مسألة القتل هو هل إذا تحقّق الإثخان يسقط وجوب قتل العدو أو يسقط جواز قتله؟ بمعنى أنّ الآية حينما قدّمت لنا خيارين اثنين هل هذان الخياران لا ثالث لهما أو لهما ثالث مدلول للآية نفسها وهو قتل العدوّ على أساس أنّ الغاية التي هي الإثخان غاية لوجوب القتل دون جوازه، فيسقط وجوب القتل المدلول عليه بضرب الرقاب، فيما يبقى الجواز على حاله بمقتضى القاعدة في أمر الكافر الحربي، ولهذا لم تذكره الآية خياراً ثالثاً؟!

هذا التفسير ذهب إليه الشيخ الآصفي، مخالفاً العديد من العلماء في المسألة، كما ذكره الجصاص والسيوطي وغيرهما[1]، وموافقاً للطوسي والطبرسي.

لكنّ الصحيح أنّ الذي يسقط هو جواز قتلهم دون وجوبه فقط؛ لأنّ الآية ألزمت باعتقالهم وشدّ وثاقهم، أي أنّها أجازت إبقائهم أحياءً، فيكون تعبير «فشدّوا الوثاق» نهايةً للحكم بضرب الأعناق، وبعده جاء التخيير بين المنّ والفداء، فلو كان القتل خياراً مفتوحاً بعد ذلك لجاء ذكره، فالآية مثل قولنا: أقتل من يريد قتلك، فإن ضعف عن قتلك فاحتجزه، وبعد الاحتجاز أنت بالخيار أن تطلق سراحه أو تطالبه بشيء، فهذا التركيب يُفهم منه تلاشي خيار القتل الذي كان في البداية، علماً أنّنا قلنا مراراً بأنّ آيات قتل العدوّ لا تريد القتل بعنوانه، وإنّما القتل بوصفه نحواً من الحرب والقتال لا بما هو غاية.

والنتيجة في هذه النقطة أنّه بعد أن يأسر المسلمون بعض الأعداء، ينتظرون حتى نهاية الحرب تماماً، وبعدها ينظرون في أمر الأسرى فإن شاؤوا أطلقوهم بلا مقابل، وإن شاؤوا فدوهم بشيء، ولا يظهر من الآية لا خيار الاسترقاق ولا خيار القتل، وأيضاً لا خيار الاستبقاء في السجن إلا إذا كان تأخيرهم لمصلحة المفاداة وأخذ المال أو الرجال أو.. مقابلهم. كما يُفهم من تعبير «المنّ» أنّ إطلاق سراحهم بلا مقابل كان على نحو المنّة والكرم، وإلا فحقّهم هو البقاء في الأسر، لا

---

(١) انظر: الآصفي، الجهاد: ١٩٤ ـ ١٩٦؛ والتبيان ٩: ٢٩١؛ ومجمع البيان ٩: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والجصّاص، أحكام القرآن ٣: ٥١٩ ـ ٥٢٢؛ والدرّ المنثور ٦: ٤٦ ـ ٤٧؛ وجامع البيان ٢٦: ٥٣ ـ ٥٨.

إطلاق سراحهم، فعندما تقول للأسير: أنا أمنّ عليك بإطلاق سراحك، عنى ذلك أنّ من حقّك استبقاءه، لكن كرماً منك ولطفاً تريد تحريره، وهذا المنّ جاء مقابل الفداء، فإذا رأى المسلمون من وراء أسر الأسرى واستبقائهم مطلباً يمكن لهم الحصول عليه من العدو وطالبوه وهو الذي تأخّر جاز لهم استبقاؤهم، وإلا فإنّ استبقاءهم دون وجود مطالب أو مكاسب لا يبدو مشمولاً للآية الكريمة.

والملفت في الآية ـ كما قيل[1] ـ تقديمها المنّ على الفداء، وكأنّه أهمّ.

لكنّه ليس بدليل، إذ لو كانا متساويين لاضطرّ المتكلّم ـ لا محالة ـ إلى تقديم أحدهما في مقام الكلام.

ز. احتمالات تفسيريّة في معنى "وضع الحرب أوزارها" وموقعه

سابعاً: إنّ قيد "وضع الحرب أوزارها" وقع فيه ـ كما أشرنا ـ تفسيران:

الأوّل: إنّه يعود إلى ضرب الرقاب، ويكون المعنى قاتلوهم واقتلوهم إلى أن تضع الحرب أوزارها وهناك خذوهم أسرى، وهذا ما ذكره بعض المفسّرين ـ مثل القرطبي وغيره ـ ممّن أشرنا في الهوامش السابقة لهم.

الثاني: إنّه يعود إلى الآية كلّها، والمعنى يجب عليكم قتل الكافرين حتى إذا أثخنتموهم فأسروهم، وحكم الأسرى هو المنّ أو الفداء، وهذه الصورة كلّها يبقى حكمها ساري المفعول إلى أن تنتهي حالة الحرب، بأن يُسلم الكافرون أو لا يبقى محارب على وجه الأرض ويزول سلطان الكفر.

ويمكن تقوية الاحتمال الثاني، بأنّ الأوّل تستعصي الآية عليه؛ إذ سيكون تقدير الآية: فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم ووضعت الحرب أوزارها فشدّوا الوثاق، مع أنّ ظاهر الآية ربط شدّ الوثاق بالإثخان. يضاف إليه، أنّ وضع قيد «حتى تضع الحرب أوزارها» في آخر الآية، ثمّ إرجاعه إلى ما وراء قوله: «فشدّوا الوثاق» فيه نحو تكلّف، وهو غير واضح إطلاقاً.

والذي نحتمله أيضاً في تفسير الآية ـ غير المعنيين المتقدّمين ـ أنّ شدّ الوثاق له سبب يبرّره وله

---

(١) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد: ٣١٠.

غاية، أمّا سببه فهو الإثخان، والمعنى إذا أثخنتموهم فشدّوا وثاقهم واعملوا على اعتقالهم، فإذا أسرتموهم فأبقوهم في الأسر إلى أن تنتهي الحرب، فإذا انتهت كنتم بالخيار بين المنّ عليهم ومفاداتهم، فجملة: «حتى تضع الحرب أوزارها» غاية لقوله: «شدّوا الوثاق» فيما جملة: «حتى إذا أثخنتموهم»، هو سبب لقوله: «فشدّوا الوثاق»، وبهذا يرتفع الاستغراب في البين، ويكون المعنى: قاتلوا الكافرين، فإذا أشبعتموهم ضرباً وقتلاً فخذوا أسراهم، فإذا انتهت الحرب كليّاً، فأطلقوا الأسرى فداءً أو منّاً.

فهذا الاحتمال قائم، كما أنّ احتمال كون وضع الحرب أوزارها مرجعه إلى كلّ الآية ـ كما مال إليه مثل قتادة والفراء والزجاج والآصفي وغيرهم ـ ليس بالبعيد أيضاً، إذا كان تعبير وضع الحرب لأوزارها يفهم منه هذا المعنى؛ لأنّ معنى هذه الجملة أن تضع الحرب حمولاتها وتنزّل أسلحتها وعتادها وعديدها. وسياق الآيات يوحي بانتهاء معركة لا نهاية خصام، والله العالم، **وعليه فنحن أمام احتمالات تفسيريّة هنا.**

(ح ـ ط). مع روايةٍ تفسيريّة، واحتمال تفسيري مغاير تماماً

ثامناً: ورد في إحدى الروايات ـ ولعلّها الرواية الوحيدة المتعرّضة لهذه الآية فيما يتصل ببحثنا ـ تفسير الفداء هنا بإطلاق سراح الأسرى مقابل الرجال، دون أن تذكر المال أو غيره، **وهذه الرواية هو خبر حفص بن غياث،** حيث جاء فيه: «.. فأمّا قوله: فإمّا منّاً بعد، يعني بعد السبي منهم، وإمّا فداء، يعني المفاداة بينهم وبين أهل الإسلام..»[1].

إلا أنّه يصعب الاستدلال بها لوحدها في إفادة الحصر، خصوصاً أنّه قد تقدّم سابقاً أنّها ضعيفة السند.

تاسعاً: قد يقال: إنّ الآية أصلاً ليست بصدد الحديث عن الأسرى بل عن مشهدٍ آخر، وحاصله أنّه حين يشدّ المسلمين على العدوّ الوثاق، بعدها إمّا يمنّ المسلمون عليهم كي تضع

---

(١) الكافي ٥: ١٠ ـ ١١؛ والخصال: ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ وتحف العقول: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١١٥ ـ ١١٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٥ ـ ٢٦؛ وبحار الأنوار ١٩: ١٨١ ـ ١٨٢؛ وتفسير القمي ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠؛ و..

الحرب أوزارها أو يدفعوا فدية، فـ "حتى" هنا بمعنى "كي"، وهذا ينسجم مع ما ذهب إليه أهل اللغة من كون "حتى" تأتي بمعنى "كي" قبل الفعل المضارع. ولو احتملنا بأنّ "كي" بمعنى "إلى أن" فهذا لا يصحّ حتى في مورد الأسرى؛ لأنّنا نقول: ادفعوا لهم أسراهم منّةً أو فدية، والحرب لم تضع أوزارها قطّ! وهذا غريب، إلا إذا قلنا بأنّ الحرب أوسع من المعركة، وعلى هذا يكون المعنى: حين يشدّ المسلمون الوثاق عليهم فيحاصروهم ويضيّقوا عليهم في المعركة، بعدها إمّا يمنّ المسلمون عليهم أو يدفعوا الفدية كي يرخي المسلمون الوثاق.. وينتهي هذا الأمر بأن تضع الحرب أوزارها.. وكلا الاحتمالين في "حتى" يبرران التعقيب بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ**﴾ لأنّه لا يريد هزيمةً خالصة. وكأنّ شدّ الوثاق أقرب إلى الحصار، وهذا ما يمكن فهمه في المعارك الحالية كثيراً[1].

ويجاب: بأنّ هذه المحاولة كأنّها تُسقط الصورة على مشهد الحروب اليوم، ففي الحروب القديمة، عندما تقول الآية: ابدوؤا بضرب الرقاب، فهذا يعني أنّ الجيشين قد واجها بعضهما، وهنا لا معنى للحصار، فالحصار في تلك الحروب هو نوع من احتماء طرف بحصن أو مدينة مسوّرة، ومن ثمّ يمتنع وقوع معركة وضرب رقاب، وينتظرون حتى يفكّ الوثاق بحسب فهم هذه المحاولة للوثاق، كي يبدأ ضرب الرقاب، وهذا بعكس ما صوّرته لنا الآية في "السيناريو المشهدي" الذي قدّمته. نعم ممكن هذا نادراً وقوعه، لكنّه غير متعارف في سياقه التاريخي.

والحصيلة التي نخرج بها في تفسير الآية الكريمة أنّها تأمر بعد حصول الإثخان في الأرض أن يركّز المسلمون على إنزال الضربات بالعدوّ عند ملاقاته، فإذا ضعف فليقدموا على أسر من يريدون أسره، وبعد الأسر وانتهاء الحرب هم أمام خيارين: إن شاؤوا أطلقوا سراحهم منّاً وإن شاؤوا فادوهم بالرجال أو المال أو غيرهما.

وبهذا ننتهي من استعراض الآيتين حيث ينتج عنهما التفصيل في مسألة الأسر بين ما قبل إثخان الدعوة وما بعده، فأمّا قبلها فلا أسر، أي لا سياسة أسر، لكن لو حصل الأسر أمكن

---

(١) طرح علينا هذه المحاولة في مجلس الدرس أحد الأعزّة من طلّابي، وهو صاحب الفضيلة الشيخ علي نذر حفظه الله.

التعامل مع الأسرى بالمنّ أو الفداء، أمّا بعد الإثخان في الأرض فالحكم هو عدم الانشغال بالأسر، بل بضرب العدوّ، إلا ـ وهذا طبيعي ـ إذا صار الأسر أحد وسائل ضرب العدو في المعركة نفسها، فإذا تمّ الأسر صار هناك خياران: إما المنّ وإما الفداء، ولا يوجد لا خيار القتل ولا خيار الاسترقاق قرآنيّاً.

المرحلة الثالثة: عرض وتقويم القراءة الفقهيّة السائدة في ضوء نتائجنا القرآنيّة

من هنا نرجع إلى النظريّة الفقهية السائدة للنظر فيما تعطيه الآيتان حولها:

فقد حكموا بأنّ الأسر قبل وضع الحرب أوزارها يوجب قتل الأسير إلا إذا أسلم، ولعلّهم فهموا هذا المعنى من أنّ آية سورة محمّد تأمر بضرب الرقاب إلى وضع الحرب أوزارها وحصول كثرة القتل في العدوّ، فقبل ذلك لا يوجد سوى حكم ضرب الرقاب، بل وكذا في آية سورة الأنفال؛ حيث إنّها تفيد ـ بناءً على التفسير المشهور ـ عدم جواز الأسر قبل إثخان العدوّ بكثرة القتل فيه، وعدم الأسر معناه القتل.

إلا أنّنا قلنا: إنّ آية سورة الأنفال لا تدلّ على الإثخان سوى بمعنى استقرار الدعوة واستحكامها في الأرض، وهذا معناه أنّه لو فرض وحصل أسرٌ، فهي لا تدلّ على قتل الأسير لو أسر حال الحرب، بل تترتّب على الأسير أحكام آية سورة محمّد (لتقييد آية سورة محمّد لآية سورة الأنفال من حيث ما بعد الأسر، وإن قيّدت آيةُ سورة الأنفال آيةَ سورة محمّد بحالة ما بعد الإثخان في الأرض، لكنّه مردود بأنّه بعد التقييد الثاني يصبح موضوع آية سورة محمّد مستقّلاً بالكليّة عن آية سورة الأنفال لا يشمله لما بعد حالة الأسر). وربما لهذا فاداهم رسول الله صلى الله عليه وآله يوم بدر.

وأمّا آية سورة محمّد، فقد قلنا بأنّ قيد "ضرب الرقاب" أخذ هنا لكي يدلّ على عدم الانشغال بالأسر قبل إثخان العدوّ، فإذا كان الأسر نحواً من الإثخان نفسه وإنزال الضربات بالعدو، فلا يكون خارجاً عن مفهوم ضرب الرقاب أو الإثخان، فتترتّب عليه أحكام الأسير، وحتى لو فرض حصل الأسر تخلّفاً عن الأمر بضرب الرقاب فهو غير مربوط بكون الحرب قائمة أو منتهية بل مربوط بالإثخان وعدمه حتى لو لم تكن الحرب قائمة أو كانت، فالمعيار ليس انتهاء الحرب

حتى يقول المشهور: إن ألقي القبض عليه والحرب قائمة قتل، بل المفترض القول: إن أُلقي القبض عليه قبل الإثخان في العدوّ قتل، لا بعده، حتى لو كانت الحرب قائمة. بل قد يمكن ادّعاء انصراف الآية عن حالة حصول الأسر قبل الإثخان؛ لأنّها بصدد بيان ما يجب فعله، فهي تقول: اقتلوهم ولا تأسروهم، لكنّها لا تتحدّث عن حكمهم على تقدير أسرهم، فهذا مثل قولك: اضرب زيداً ولا تأتِ به إلى السجن، فإنّك لو لم تضربه وأتيت به إلى السجن، فلا يُعلم جريان حكم الضرب عليه في السجن، ولا سيما نحن نعلم أنّ السجن لا ضرب فيه من حيث المبدأ، كما دلّت الآية على حصر الخيار في الأسير بالمنّ والفداء، فلا يحرز دلالة الآية على قتل الأسير بعد أسره حال الحرب، وإن دلّت على قتله مثلاً قبل الأسر، فإنّ التعنون بعنوان الأسر له دورٌ في ترتّب بعض الأحكام الشرعيّة.

وعليه فلا نحرز ـ بناءً على النص القرآنيّ ـ لزوم قتل الأسير لو ألقي القبض عليه حال الحرب، لا سيّما بعد الإثخان وقبل وضع الحرب أوزارها؛ لما رجّحناه في إرجاع قيد «حتى تضع الحرب أوزارها».

وأمّا إذا كان الأسر بعد وضع الحرب أوزارها فهنا:

١ ـ أمّا القول الذي ذهب إليه بعض الفقهاء من جريان حقّ القتل في الأسرى، فقد أبطلناه في تفسير الآيتين معاً، غايته لم نستبعد جواز قتل الأسير لو أسر قبل الإثخان في الأرض بوصفه أحد الخيارات الثابتة للحاكم وإن لم نمل إليه، فالآيات لا تثبت القتل إن لم تنفِه.

٢ ـ وأمّا القول بخيار الاسترقاق (في الذكور البالغين)، فقد تقدّم أنّه لم تدلّ عليه أيّ آية قرآنيّة، فلا يوجد في القرآن شيء عن هذا الخيار.

٣ ـ وأمّا التخيير بين المنّ والفداء، فهو الصحيح. ولا تدلّ الآيات على لزوم مراعاة الأصلح منهما، خلافاً لما ذهب إليه بعض الفقهاء. بل لا يفهم من الآيات ـ بقرينة الفداء ـ أنّ الحديث يجري حول الأسير لو صار مسلماً بعد الأسر، فهي ساكتة عن هذا القيد، ومقتضى الإطلاق الأوّلي هو الشمول لحالة إسلامه وعدمها. كما أنّ الفداء هنا عامّ يشمل المال والرجال، فتخصيصه ـ كما فعله بعض الفقهاء ـ بالرجال دون المال لا موجب له، كما صار واضحاً.

٢.١.١.١. المستند الحديثي في قضيّة الأسرى

توجد في مصادر الحديث الإسلاميّة عدّة روايات تتحدّث عن مسألة الأسرى؛ ولا بدّ من النظر فيها لننظر فيما تعطينا من نتائج، وهي:

الرواية الأولى: خبر طلحة بن زيد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان أبي يقول: إنّ للحرب حكمين: إذا كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها ولم يثخن (يضجر) (بزجر) أهلها، فكلّ أسير أخذ في تلك الحال، إنّ الإمام فيه بالخيار إن شاء ضرب عنقه، وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم[١]، وتركه يتشحّط في دمه حتى يموت، وهو قول الله عز وجلّ: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ..**﴾ (المائدة: ٣٣) الآية، ألا ترى أنّ المخير (أنه التخيير) الذي خيّر الله الإمام على شيء واحد، وهو الكفر[٢] (الكلّ)، وليس هو على أشياء مختلفة»، فقلت لأبي عبد الله: قول الله عز وجل: ﴿**أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ**﴾؟ قال: «ذلك الطلب أن تطلبه الخيل حتى يهرب، فإن أخذته الخيل حكم عليه ببعض الأحكام التي وصفت ذلك. والحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها وأثخن أهلها فكلّ أسير أخذ على تلك الحال فكان في أيديهم، فالإمام فيه بالخيار إن شاء منّ عليهم فأرسلهم، وإن شاء فاداهم أنفسهم، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً»[٣].

والرواية دالّة على المطلب المشهور بين فقهاء الإماميّة، غايتها لا تتحدّث عن حالة إسلام الأسير، كما أنّها لا تجعل القتل خياراً رابعاً، خلافاً للطوسي والطبرسيّ وغيرهما، **والبحث فيها:**

١ ـ أمّا على المستوى السندي، فقد وصفها السيّد الخوئي بالمعتبرة[٤]، فيما ذكر صاحب الجواهر والسيد صادق الروحاني انجبارها، مما يشي بضعفها السندي عندهما، بل هو صريح

---

(١) وهو الكَيّ بعد قطع العرق لئلا يسيل دمه؛ فانظر: دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٢٦٤.

(٢) قيل: المراد الإهلاك، انظر: دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٢٦٤.

(٣) الكافي ٥: ٣٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧١ ـ ٧٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، باب ٢٣، ح١.

(٤) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٧٥.

موضعٍ آخر من الجواهر(١).

والظاهر صحة الرواية سنداً بناءً على أنّ طلحة وإن لم يكن موثقاً، إلا أنّ الشيخ الطوسي قال حول كتابه ـ كما قلنا سابقاً ـ بأنّه معتمَد، فيمكن الأخذ بروايات هذا الكتاب، ولا سيّما أنّ الطوسي نفسه نقل هذه الرواية في تهذيب الأحكام أيضاً، ولها طريقان إلى طلحة بن زيد، من طرف الشيخ الكليني ومن طرف الشيخ الطوسي، وبينهما مشتركات، وإن كان الأصحّ أنّ الطوسي نقلها بطريقه إلى أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، وطرقه إليه جميعها تمرّ بـ "الكليني عن عدّة من أصحابنا"، فليس هنا ـ في المحصّلة ـ إلا طريق واحد.

غير أنّه سبق لنا التوقّف في روايات طلحة، وسيأتي تفصيله، فانتظر.

٢ ـ وأمّا على مستوى الدلالة، فقد سجّلت هنا ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ الذي يبدو هو وجود تعدّد واختلاف في نسخ الحديث كما بيّناه عند ذكر الحديث، وهذا قد يعيق الأخذ به.

وأجيب ـ بجواب تام ـ وهو أنّ هذا القدر من الاختلاف لا يؤثر في الحكم الذي نريده، وإنّما في بعض الزيادات(٢).

الملاحظة الثانية: إنّه قد اعتمدت الآية القرآنيّة الواردة في المحاربين في إعطاء الحكم للأسير، مع أنّها خاصّة بالمحارِب المسلم، فكيف أخذ حكمها الوارد في المسلم وعدّي إلى الكفار في جبهات الحرب؟! يضاف إلى ذلك أنّ هذه الآية تشتمل على خيارات أخرى في المحارِب غير قتله، مع أنّها لا تجري في مورد الأسير، كالنفي من الأرض.

وأجيب عن هذا الإشكال باحتمال أنّ الإمام لا يريد أن يستدلّ بالآية، بل الهدف هو التشبيه، أي تشبيه الأسير بهذا المحارب المفسد في الأرض؛ لأنّ الأسير كان يقاتل المسلمين ويحاربهم، أو يكون من باب بيان باطنٍ من بطون القرآن(٣).

بل يمكن أن يُقال: إن كان ظاهر آية المحاربة الشمول للمسلم والكافر، ولا تقييد فيها

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٢٢، ١٢٦؛ وفقه الصادق ١٣: ١٤٤.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١٢٣؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٣: ٢٦٤.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٢٣؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٣: ٢٦٤؛ وفقه الصادق ١٣: ١٤٥.

بالمسلم، فلا يرد الشقّ الأوّل من الإشكال هنا، لكن إذا بنينا عل اختصاصها بالمسلم أشكلت التخريجات المذكورة هنا:

أ ـ أما تخريج التشبيه، فهو لا يستقيم؛ وذلك أنّه لو صحّ فلماذا أصرّ الإمام على التعاطي مع الآية بمنطق الاستدلال؛ ولذلك لما سُئل عن النفي سعى لتفسيره بما ينسجم مع مجال الأسير والأسرى، فلو أراد محض التشبيه، فلماذا استمرّ في تخريج الموقف حتى النهاية مما يوحي بالاستدلال؟ علماً أنّ الظاهر الأوّلي هو الاستدلال والتفسير؛ لهذا عبّر بقوله: «.. وهو قول الله..»، وادّعاء التشبيه يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة.

ب ـ وأمّا تخريج البطن القرآني، وهو التخريج المعهود عندما تصطدم آية برواية، فنحن لا نفهمه، فهذه الرواية ظاهرها الاستدلال والتفسير للآية الكريمة بما يجعلها تشمل المسلم والكافر الأسير، فإذا صحّ هذا الأمر فأيّ معنى لتفسير النفي من الأرض بطلب الخيل له وعدم إدراكها له، مع أنّ هربه وعوده إلى موطن الكفر، ليس نفياً من الأرض؛ لأنّ المفروض أنّ النفي جاء بوصفه عقوبة، وهذا الكافر لما عاد إلى موطنه أو لم يسمح له بدخول بلاد المسلمين، فهذه ليست عقوبة، لأنّها كانت سارية المفعول قبل الحرب؛ فأيّ شيء استجدّ عليه حتى يقال: أنزلنا به عقوبة النفي، وظاهر النفي الإخراج من الأرض بعد إمكان دخوله لها لا عدم السماح بدخولها، كما هو واضح، ما لم نقل بأنّ أرضه وموطنه قد سقطا بيد المسلمين فتحقّق النفيُ عمليّاً.

يُضاف إلى ذلك أنّه لو كانت آية المحاربين تشمل الأسير الكافر فلماذا شملت الأسير حال الحرب، وليس بعد وضع أوزارها؟ أليس بعد وضع الأوزار يكون هذا المحارب ممن يصدق عليه حرب الله ورسوله، فلماذا سقطت الخيارات الأربعة في آية المحارب في مورده، وحكم بمنّه أو فدائه أو استرقاقه بنصّ الرواية نفسها؟

والحقّ أنه لا يصحّ عندما نواجه مشكلة بين آية ورواية أن نكل الأمر بشكل غير واضح إلى بطون القرآن، علماً أنّه لا يعلم صدور الرواية عن المعصوم نفسه بعدُ ولو صحّ السند.

وعلى أيّة حال، فبصرف النظر عن بعض الملاحظات التي تجعلنا نتحفّظ على هذه الرواية، فإنّها دالّة على القول المشهور.

هذا، وفي كنز العرفان، أنّ المنقول عن أهل البيت النبوي أنّ الأسير إن أخذ والحرب قائمة

تعيّن قتله، إمّا بضرب عنقه أو قطع يديه ورجليه ويترك حتى ينزف ويموت، وإن أخذ بعد انقضاء الحرب تخيّر الإمام بين المنّ والفداء والاسترقاق ولا يجوز القتل[١].

ولكنّ هذا الخبر مرسل جداً، فكنز العرفان للمقداد السيوري المتوفّى عام ٨٢٦هـ، وليس من المحدّثين، ويبدو أنّ ما ينسبه إلى أهل البيت هو نسبة فقيه لهم لا نسبة محدّث، ولعلّ مقصوده خبر طلحة بن زيد، وإن ذكر قطع اليدين والرجلين مع أنّ الوارد في خبر طلحة قطع اليد والرجل من خلاف.

وعليه، فنحن نشكّ في أنّ هذه رواية مستقلّة أصلاً، فما فعله في الجواهر[٢] من استعراضها في غير محلّه.

الرواية الثانية: خبر الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل فأرسله ولا تقتله، فإنّك لا تدري ما حكم الإمام فيه، وقال: الأسير إذا أسلم فقد حقن دمه وصار فيئاً»[٣].

والحديث في هذا الخبر الذي رواه الطوسي والكليني والصدوق بأسانيدهم إلى المنقري، عن عيسى بن يونس، عن الأوزاعي، عن الزهري، يقع في:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فهي ضعيفة من جهات، لا أقلّ من ناحية عيسى بن يونس المجهول على التحقيق، فلا يستند إليها.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهي دالّة على جواز أن يقتل الإمام الأسير؛ لأنّها طلبت إطلاق الأسير حيث لا يمكن حمله، معلّلةً بأنك لا تدري حكم الإمام فيه، وهذا معناه وجود احتمال قتل الإمام له واحتمال غير ذلك، فرجّحت الرواية احتمال إطلاق السراح بهذا التعليل تحفّظاً من القتل، وكأنّ في عدم القتل فراغ ذمّة أوضح؛ إذ إطلاق السراح قد يكون على خلاف مراد الإمام في الأسير، تماماً كما القتل قد يكون كذلك. ما لم نقل ـ في احتمالٍ مرجوح ـ بأنّها طلبت إطلاق

---

(١) كنز العرفان ١: ٣٦٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٢٣.

(٣) الكافي ٥: ٣٥؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٣، ح٢.

السراح في مقابل احتمال أنّ الإمام يريد مفاداته.

كما أنّها دالّة على أنّ إسلام الأسير يوجب رفع حكم القتل في مورده، وهي لا تتحدّث عن تفصيل ما قبل وما بعد وضع الحرب أوزارها. مضافاً إلى معارضة إطلاقها لما دلّ على أنّه ليس للإمام القتل بعد تمام الحرب، إلا إذا قيل بأنّ تعبير المشي والمحمل يُفهم منهما أنّ الحديث عن حالة ما بعد انتهاء الحرب، أو يستصعب معهما فهم حالة الإطلاق.

وتدلّ الرواية أيضاً على أنّ الأسرى يُرجع في أحكامهم والنظر إليهم إلى إمام المسلمين وحاكمهم، وليس المراد من الإمام هنا الإمام المبلّغ للدين؛ إذ لو كان كذلك لما كانت هناك حاجة لأن يقول له الإمام زين العابدين: فإنّك لا تدري حكم الإمام فيه، بل كان الأفضل أن يخبره بالحكم الشرعي، لهذا فالمراد حاكم المسلمين، أي السلطة الشرعيّة.

الرواية الثالثة: خبر علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن رجل اشترى عبداً مشركاً، وهو في أرض الشرك، فقال العبد: لا أستطيع المشي، وخاف المسلمون أن يلحق العبد بالعدوّ، أيحلّ قتله؟ قال: «إذا خاف فاقتله»، وورد أيضاً: «إذا خاف أن يلحق القومَ ـ يعني العدو ـ حلّ قتله»[1].

وقد أدرج الحرّ العاملي هذه الرواية في أحكام الأسرى[2]، لكنّه إدراج غير صحيح وفقاً لمنطوق الحديث؛ إلا بنحوٍ من التأوّل والتوسعة والتجريد؛ مثل أن نقول بأنّ الخبر دالّ على جواز قتل العبد المشرك المشترى إذا خيف التحاقه بالعدوّ، فيسرّى الحكم إلى الأسير العاجز عن المشي مع خوف التحاقه بالعدوّ.

ونجد في هذه الرواية حديثاً عن شراء عبد مشرك في أرض الشرك، فلعلّ الحكم خاص بالمشركين، كما أنّ الرواية ساكتة عن حالة عدم الخوف، إلا مع وجود مفهوم لها، فتكون دالّةً على عدم وجوب قتله على تقدير عدم الخوف، بل لعلّ مفهومها هو حرمة قتله على هذا التقدير؛ لأنّ المنطوق يفهم منه الترخيص دون الوجوب، لكون السؤال عن ذلك. وربما يعزّز ذلك أنّه في أحد

---

(١) قرب الإسناد: ٢٦٤؛ ونقله الحرّ العاملي أيضاً عن مسائل عليّ بن جعفر، فانظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٣.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٣، كتاب الجهاد، أبواب الجهاد العدو، باب ٢٣، ح٤.

مصادر الرواية جاء التعبير «فاقتله»، وفي مصدر آخر جاء «حلّ قتله»، وليس من البعيد إرادة الجواز في الأوّل فيطابق معنى الثاني؛ لأنّ السؤال كان عن حلّ قتله وعدمه، فصيغة الأمر هنا جاءت في مورد توهّم الخطر، فلا ظهور واضحاً لها في الوجوب، ولا سيّما مع الصيغة الواردة في المصدر الثاني، فأقصى ما تدلّ عليه الرواية هو جواز القتل دون وجوبه، فيكون المفهوم هو حرمة القتل على تقدير عدم الخوف.

وإذا عمّمنا حكم هذه الرواية إلى الأسير، وقعت المعارضة بينها وبين خبر الزهري المتقدم؛ لأنّ ذاك الخبر ينهى عن القتل ويطلب الإرسال، فيما تجيز هذه الرواية القتل في صورة الخوف، فإمّا أن نقول بأنّ هذه الرواية تقيّد الإطلاق في تلك الرواية، أو نقول: إنّ تلك الرواية كانت في مقام البيان ولم توضح صورة الخوف فتكون دلالتها واضحة في الجواز المطلق، وهو أمر يأبى العرف معه التقييد بالمنفصل، أو يقال بعدم وجود إطلاق ولا تقييد هنا، فلا الاحتمال الأوّل بالصحيح ولا الثاني؛ لأنّ خبر الزهري دالّ على حصول العجز عن المشي من الأسير، ومعه يبعد احتمال الخوف منه عادةً لهذا قالت: «فعجز عن المشي»، فيما خبر علي بن جعفر خاصّ بحالة الخوف لأنّه لم يحرز فيها عجزه، بل عبّرت: «فقال العبد: لا أستطيع المشي»، فلا تعارض بينهما أصلاً.

والمرجّح من هذه الاحتمالات ـ أولياً ـ هو وقوع المعارضة المستقرّة بين الروايتين؛ لأنّ خبر الزهري لا يدلّ على أنّه عندما عجز عن المشي كان معناه عدم إمكان اللحوق مرّة أخرى بالكافر، فإنّ اللحوق بالعدوّ المأخوذ في خبر علي بن جعفر معناه إمكان أن يشارك ـ لاحقاً ـ في حرب، والعجز عن المشي في خبر الزهري يدلّ على هذا الإمكان، فأيّ بيانٍ هذا أن لا يبيّن الإمام في خبر الزهري حالة خوف الالتحاق مع أنّ احتمال الالتحاق في الأسير الذي التحق سابقاً بالحرب ضدّ المسلمين أكبر من احتمال التحاق العبد بجيش المشركين، فعدم التفصيل في خبر الزهري لا ينسجم عرفاً مع التفصيل في خبر علي بن جعفر. ونحن لا نؤمن بقاعدة الإطلاق والتقييد بوصفها قاعدة فلسفيّة تنطبق مطلقاً، بل نرى في كلّ مورد أنّه ينبغي استشارة العرف في عرفيّة التقييد بالمنفصل في هذا المورد الخاصّ أو ذاك.

نعم، يمكن ذكر تخريج يرفع الإشكال من رأس؛ وذلك أنّ خبر الزهري إنّما أطلق سراح

الأسير؛ لعدم العلم بموقف الحاكم فيه؛ فيما خبر علي بن جعفر نصّ من الإمام بالقتل في حالة الخوف، فلماذا لا يكون خبر علي بن جعفر حكماً حكومياً من الإمام الكاظم؛ لأنّه يجيب عن حادثة وقعت، بينما خبر الزهري يعبّر عن فرضية صدّرت بـ «إذا أخذت أسيراً»؟ فلا معارضة أصلاً بين الخبرين، وإذا لم يقبل هذا الكلام كانت المعارضة مستقرّة.

وعلى أيّة حال، فخبر علي بن جعفر له سندان:

أحدهما: سند الحميري في "قرب الإسناد"، وهو ضعيف بعبد الله بن الحسن الذي لم تثبت وثاقته(١).

وثانيهما: كتاب علي بن جعفر حيث ذكر ذلك الحرّ العاملي ونقل عنه الصيغة الثانية. والسند إلى هذا الكتاب صحيح، حيث ذكر الشيخ الصدوق طريقاً له تامّ السند إلى هذا الكتاب. إلا إذا نوقش في مطابقة نصّ النسخة التي وصلت للصدوق مع نصّ النسخة التي وصلت إلى صاحب الوسائل، وهي مناقشة ضعيفة لوجود سند لها، نعم، النسخة الحالية في الأسواق لهذا الكتاب غير ثابتة السند عند بعضهم، فالرواية تامّة السند.

هذا ما كنّا نبني عليه سابقاً في الدورة الأولى لبحث الجهاد، إلا أنّ الصحيح ـ كما حقّقناه في محلّه ـ عدم إمكان الأخذ بطرق المتأخّرين إلا مع قرينة خاصّة(٢)، فنقل صاحب الوسائل غير كافٍ، خلافاً لما ذهب إليه أمثال السيد الخوئي.

الرواية الرابعة: خبر جُبَير بن مُطعِم، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال في أسارى بدر: لو كان المطعِم بن عَديّ حيّاً، ثمّ كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له (لأطلقتهم له))»(٣).

وهذا الخبر دالّ على أنّ للإمام الحقّ في إطلاق سراح الأسرى دون مقابل.

إلا أنّ المشكلة أنّه حتى لو ثبتت وثاقة جبير بن مطعم، فإنّ في الخبر نفعاً له؛ لأنّه في مدح والده، فلا يحصل وثوق به إطلاقاً، ولا سيما في عصرٍ كان جرّ النفع فيه على الآباء مطلباً اجتماعيّاً

(١) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١١: ١٦٨ ـ ١٧٧؛ رقم: ٦٨٠٢ ـ ٦٨١٣.

(٢) راجع: منطق النقد السندي ١: ٥١٨ ـ ٥٣١.

(٣) مسند ابن حنبل ٤: ٨٠؛ وصحيح البخاري ٤: ٥٦، و٥: ٢٠؛ ومصنّف الصنعاني ٥: ٢٠٩؛ ونيل الأوطار ٨: ١٤٠؛ والمعجم الكبير ٢: ١١٧؛ ونصب الراية ٤: ٢٦٠؛ و..

وثقافةً عامّة، بحيث يكون نفعاً للأبناء، وقد بيّنا في مباحث السنّة والأخبار من علم أصول الفقه أنّ الخبر لو جرّ نفعاً للراوي فإنّه يضعّف من حصول الوثوق به حتى لو كان الراوي في نفسه ثقةً، وقلنا: إنّ هذا الكلام يمكن تطبيقه حتى على نظريّة حجيّة خبر الثقة أيضاً[١].

يُضاف إليه جهالة جبير بن مطعم في مصادر الرجال الشيعيّة عدا رواية الكشي في مدحه[٢]، أمّا مصادر الرجال السنيّة فنصّت على صُحبته ولم تذكر وثاقته في الغالب، فالخبر لا يعتمد عليه، إلا على القول بعدالة جميع الصحابة، وهي نظريّة لا نقول بها.

الرواية الخامسة: ما ورد في مصادر الحديث والتاريخ من إطلاق النبيّ ـ منّاً ـ بعض الأسرى في بدر، **مثل أنّ أبا العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول الله**ﷺ **كان في أسرى بدر،** ولما أرسلت قريش الفداء لإطلاق سراح أسراها، أرسلت زينب لإطلاق سراحه قلادةً كانت عندها من أمّها خديجة، فلما رأى رسول اللهﷺ القلادة رقّ قلبه واستشار المسلمين إن شاؤوا أن يطلقوا سراحه ويردّوا ما أرسلته زينب، ففعلوا ذلك، وفي بعض النصوص أنّ رسول الله شرط عليه أن يرسل له زينب ففعل[٣]. وقد تعرّضنا لهذه الحادثة سابقاً في بحث الأمان.

والتعابير الواردة تارةً يُستفاد منها أنّه أطلق سراحه بغير فداء وأخرى مع الفداء، فهناك تردّد في نفس نقل الخبر في المصادر، لكنّ الخبر المسند يمكن تصحيحه وفقاً لأصول الجرح والتعديل عند أهل السنّة.

وعدد الأسرى المطلَق سراحهم أو المفادون كثير، منهم: المطّلب بن حَنْطَب الذي أسلم فيما بعد وصار صحابيّاً، وصيفي بن أبي رفاعة، والسائب بن عبيد، وعبيد بن عمرو بن علقمة، والحارث بن أبي وَجْرَة (وجزة)، وعقبة بن الحارث الحضرمي، وأبو العاص بن نوفل، وعدي بن الخيار، وعثمان بن عبد شمس، وأبو ثور، والسائب بن أبي جيش، وعثمان بن الحويرث، وأبو

---

(١) راجع: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٤٣ ـ ٧٨.

(٢) انظر حوله: اختيار معرفة الرجال ١: ٤٣؛ ومعجم رجال الحديث ٤: ٣٥٦، رقم: ٢٠٧٣.

(٣) انظر: مجمع الزوائد ٩: ٢١٤؛ وعمدة القاري ١٦: ٢٣٠، و٢٠: ١٤١؛ ومصنّف الصنعاني ٧: ١٧١؛ والاستذكار ٥: ٥٢١؛ والاستيعاب ٤: ١٧٠١ ـ ١٧٠٢؛ ونصب الراية ٤: ٢٦١؛ وابن حجر، الدراية ٢: ١٢٠؛ وكنز العمال ١٦: ٥٥١؛ وأضواء البيان ٣: ٤٤٠ وسنن أبي داود ١: ٦٠٩؛ والمجموع ١٩: ٣٠٨؛ ومسند ابن حنبل ٦: ٢٧٦؛ ومستدرك الحاكم ٣: ٢٣٦، و ٤: ٤٤ ـ ٤٥؛ وغيرها.

عزّة عمرو بن عبد الله وغيرهم. وقد جاء في مصادر الحديث والتاريخ تسمية هؤلاء فيمن أطلق سراحهم إمّا بفداء أو بالمنّ في بدر[١].

وقد يُناقش في جعل تصرّف النبيّ في أسرى بدر دليلاً على جواز المنّ أو الفداء حيث استخدمهما النبيّ في بدر، وذلك على أساس أنّ هذا التصرّف النبوي جاء قبل نزول آية سورة الأنفال المتقدّمة، والآية جاءت مندّدةً بفعل المسلمين، فكيف يُجعل ذلك دليلاً على الشرعيّة؟!

إلا أنّ الصحيح إمكان الاستدلال؛ لأنّ الآية ندّدت بأصل الأسر قبل الإثخان في الأرض دون المنّ أو الفداء، والقدر المتيقّن هو المنّ الذي لا يُطلب به عرض الدنيا وأموالها، فتصرّف رسول الله باقٍ على حاله في هذا السياق.

الرواية السادسة: خبر إطلاق سراح ثمامة بن أُثال بلا مقابل، وكانت خيل النبي قد ألقت القبض عليه، ثم منّ عليه رسول الله صلى الله عليه وآله[٢]، إذا صدق عليه عنوان أسير الحرب دون مطلق المعتقَل، بحيث يكون عنوان الأسير مطلق لكلّ من وقع في يد المسلمين ولو لم تكن حربٌ قائمة بالفعل بالمعنى المادي المحدود للكلمة.

الرواية السابعة: خبر أنس بن مالك، «أنّ ثمانين رجلاً من أهل مكّة هبطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله من جبل التنعيم متسلّحين يريدون غرّة النبيّ صلى الله عليه وآله وأصحابه، فأخذهم سلماً، فاستحياهم، فأنزل الله عزّ وجل: وهو الذي كفّ أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم»[٣].

وهذا معناه أنّ رسول الله أطلق سراح ثمانين أسيراً من المشركين كانوا أتوا يلتمسون غفلة المسلمين ليغدروا بهم، ولم يطلب مقابلهم فدية، فيدلّ على ما نريد هنا[٤].

---

(١) راجع: سيرة ابن هشام ٢: ٤٨٣ ـ ٤٨٥؛ والبداية والنهاية ٣: ٣٨٠؛ والإصابة ١: ٦٩٩؛ واليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي ٢: ١٥٢ ـ ١٥٥؛ وبحار الأنوار ١٩: ٣٥٧ ـ ٣٥٨، وغير ذلك.

(٢) راجع: الشافعي، اختلاف الحديث: ٤٩٤؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٢٤٦، ٤٥٢؛ وصحيح البخاري ١: ١١٩ ـ ١٢٠؛ و٣: ٩١، و٥: ١١٧ ـ ١١٨؛ وصحيح مسلم ٥: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ وسنن أبي داود ١: ٦٠٥؛ وغير ذلك.

(٣) صحيح مسلم ٥: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٤) انظر: الجهاد والقتال ٣: ١٥٤١.

لكن نصّ الحديث لا يفيد المنّ عليهم، كلّ ما يفيده هو عدم قتلهم، إلا أن نعلم أنّه لم يحتجزهم لسنين طويلة مما يستدعي إطلاق سراحهم أو فداءهم، ما لم يطرأ احتمال إسلامهم جميعاً، وهي احتمالاتٌ فيما بعد فالأقرب كون هذه الحادثة شاهداً هنا أيضاً.

الرواية الثامنة: خبر عمران بن حصين، قال: كانت ثقيف حلفاء لبني عُقيل، فأسرت ثقيف رجلين من أصحاب رسول اللهﷺ، وأسر أصحاب رسول اللهﷺ رجلاً من بني عُقيل، وأصابوا معه العضباء، فأتى عليه رسول اللهﷺ، وهو في الوثاق، قال: يا محمّد، فأتاه، فقال: ما شأنك، فقال: بم أخذتني وبم أخذتَ سابقة الحاجّ؟ فقال (إعظاماً لذلك): أخذتك بجريرة حلفائك ثقيف، ثمّ انصرف عنه، فناداه فقال: يا محمّد يا محمّد، وكان رسول اللهﷺ رحيماً رقيقاً، فرجع إليه، فقال: ما شأنك؟ قال: إنّي مسلم. قال: لو قلتَها وأنت تملك أمرك أفلحت كلَّ الفلاح، ثمّ انصرف فناداه، فقال: يا محمّد يا محمّد، فأتاه، فقال: ما شأنك؟ قال: إنّي جائع فأطعمني وظمأن فاسقني، قال: هذه حاجتك، ففدى بالرجلين. قال: وأسرت امرأة من الأنصار وأصيب العضباء فكانت المرأة في الوثاق وكان القوم يريحون نعمهم بين يدي بيوتهم، فانفلتت ذات ليلة من الوثاق، فأتت الإبل فجعلت إذا دنت من البعير رغا فتتركه حتى تنتهي إلى العضباء، فلم ترغ. قال: وناقة منوقة فقعدت في عجزها ثم زجرتها فانطلقت ونذوروا بها فطلبوها فأعجزتهم. قال: ونذرت لله إن نجّاها الله عليها لتنحرنّها فلما قدمت المدينة رآها الناس، فقالوا: العضباء ناقة رسول اللهﷺ فقالت: إنّها نذرت إن نجّاها الله عليها لتنحرنّها، فأتوا رسول اللهﷺ فذكروا ذلك له، فقال: سبحان الله، بئسما جزتها نذرت لله إن نجاها الله عليها لتنحرنها، لا وفاء لنذر في معصيّة ولا فيما لا يملك العبد..»[1].

فالرواية تدلّ على إطلاق سراح الرجل من بني عقيل، مقابل أخذ بني ثقيف لرجلين من المسلمين، فأطلق سراحه بهما وفاداه بهما، فدلّ على جواز المفاداة بالرجال. إذا صدق عنوان الأسير عليه دون المخطوف والمعتقل، أو شَمَلَ الأوّلُ الثانيَ كما تقدّم.

الرواية التاسعة: خبر المغيرة بن شعبة، أنّه قال لعامل كسرى ما نصّه: «.. فأمرنا نبيّنا رسول ربّناﷺ أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدّوا الجزية. وأخبرنا نبيّناﷺ عن رسالة ربّنا

---

(١) صحيح مسلم ٥: ٧٨ ـ ٧٩.

أنه من قتل منّا صار إلى الجنّة في نعيم لم يرَ مثلها قطّ، ومن بقي منّا ملك رقابكم..»[١].

فهو دالّ على الاسترقاق في آخر هذا المقطع الذي نقلناه، لكنّه يمكن أن يناقَش:

أوّلاً: إنّ هذا التعبير في هذا السياق لا يدلّ على أزيد من خضوعكم لنا وصيرورة أمركم بيدنا دون ملكيّة الرقبة بالمعنى الفقهي والقانوني.

ثانياً: لو صحّ ذلك فالجملة خبريّة، مع أنّ الفرس ما صاروا أرقّاء أبداً، فتكون الجملة الخبريّة كاذبة حينئذٍ، وهذا يبطل صدور الرواية، ما لم يفهم منها الرقية في الجملة لا بالجملة.

ثالثاً: إنّ الخبر ضعيف بجُبَير بن حَيَّة، فهو مهمل شيعياً، ولم أجد له توثيقاً يُذكر سنياً؛ فالخبر ضعيف رغم وروده في صحيح البخاري.

الرواية العاشرة: خبر العيص، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم مجوس خرجوا على ناسٍ من المسلمين في أرض الإسلام، هل يحلّ قتالهم؟ قال: «نعم، وسَبْيهم»[٢].

وكيفية الاستدلال بها ـ بعد صحّة سندها ـ أنّ السبي فيها لا يختصّ بالنساء والذراري، فلا دليل على أنّ المراد بالرواية سبي النساء، بل لعلّ المراد سبي نفس المجوس المعتدين، أي أسرهم وأخذهم إلى داخل بلاد المسلمين، فتدلّ على استرقاق أسرى الحرب ولو بالإطلاق.

وهو ممكن، لكنّه حيث لا قرينة يصعب دعوى الظهور؛ لاحتمال وقوّة انصراف الكلمة إلى ما هو متعارف آنذاك من سبي النساء والذارري وأمثالهم، وستأتي هذه الرواية في محلّه قريباً.

هذه هي أهمّ النصوص في هذا المجال، وقد يعلّق على ما جاء منها حديثاً عن أفعال نبويّة بأنّ دلالتها صامتة، فقد يكون فعل النبي ذلك لعنوان ثانوي، إلا إذا استبعد هذا الأمر في هذه الأحداث الكثيرة التي وقعت، مؤيّداً ذلك بنصّ القرآن وسائر الروايات.

والذي نخرج به إلى الآن هو وجود عدد لا بأس به من الوقائع والنصوص، والدالّ على حقّ الإمام في المنّ والمفاداة، ولم يرد معنا حتى الآن شيء عن القتل أو الاسترقاق عدا خبر طلحة،

---

(١) صحيح البخاري ٤: ٦٣ ـ ٦٤؛ وخلق أفعال العباد: ٨١؛ وسنن البيهقي ٩: ١٩١، ١٩٢، ٢٢٥؛ وإرواء الغليل ٥: ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٦١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥٠، ح٣.

وكذا ما استنتجناه من حديث عليّ بن جعفر الضعيف سنداً من جواز القتل مع خوف التحاقه بالعدوّ، وكذلك خبر الزهري الضعيف السند بحسب البيان الذي بيّناه في تبرير القتل، من هنا لا بدّ من تحديد الموقف من القتل ومن الاسترقاق على مستوى الحديث الشريف.

هل استرقّ النبيُّ الذكورَ البالغين؟ ووقفة مع كلمته المشهورة في فتح مكّة

الظاهر أنّه لا يوجد أيّ دليل على أنّ رسول اللهﷺ قد استرقّ أحداً من الذكور البالغين الذين وقعوا تحت يده، فليس هناك نصّ تاريخي في هذا الأمر، سوى ما ذكره الصنعاني في كتاب "سبل السلام"[١]، حيث يستدلّ ـ على ما يبدو ـ بقول رسول اللهﷺ عندما فتح مكّة: «يا معشر قريش، ما ترون أنّي فاعلٌ بكم؟» قالوا: خيراً، أخ كريم، وابن أخ كريم، قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»[٢].

فإنّه لا معنى لإطلاقهم وجعلهم من الطلقاء إلا أن يكونوا عبيداً عنده بذكورهم البالغين وغيرهم، ثم وبهذه الجملة أطلق سراحهم، مما يعني وقوع استرقاقه لهم في مرحلةٍ ما ليُطلقهم في المرحلة اللاحقة.

وقد نوقش هذا الاستدلال بمناقشة صحيحة نعمّقها بالقول: إنّ كلمة «الطلقاء» أقصى ما تدلّ عليه هو إخلاء السبيل والإرسال بلا قيد، تماماً كالمرأة المطلّقة، فلا يستبطن هذا التعبير الاسترقاق المسبَق، بخلاف ما لو قال: «العتقاء»، فإنّ فيه نحو إشارة إلى هذا الأمر، فغاية الدلالة هنا أنّ أمر أهل مكّة كان بيد رسول اللهﷺ، حيث كان يمكنه تكوينياً أن يُعمل السيف فيهم أو يسجنهم أو ينفيهم من الأرض أو غير ذلك، لكنه فكّهم وحرّرهم من مطالبه، ولم يطالبهم بشيء وعفا عنهم؛ فهذا لا يدلّ على الاسترقاق إطلاقاً.

بل يفهم من الفيض الكاشاني ما هو قريب من ذلك حيث قال: «والطلقاء الذين خلى عنهم النبي يوم فتح مكة وأطلقهم ولم يسترقّهم، واحدهم طليق، فعيل بمعنى مفعول، وهو الأسير

---

(١) انظر: سبل السلام ٤: ٥٥.

(٢) انظر: الجهاد والقتال ٣: ١٥٤٩ ـ ١٥٥٠.

إذا أطلق سبيله»[١]. فيفهم منه عدم حصول الاسترقاق، وأنّ "الطليق" يعني مخلّى السبيل دون العتق بالضرورة.

وأمّا على صعيد السند، فقد شكّك بعضهم في صحّة سند هذا الحديث[٢]، ولا نبحث في هذا الأمر حتى لا نخرج عن البحث بعد أن اتضح أنّ الدلالة غير وافية، وعليه، فلم يثبت استرقاق الرسول للبالغين الذكور، وما دلّ على الاسترقاق مما تقدّم ليس فيه سوى خبر واحد فقط هو خبر طلحة.

هذا لو بقينا نحن والخبر المتعلّق بقول النبيّ لأهل مكّة، غير أنّ هناك رواية تشرح هذا الخبر بطريقة يفهم منها أنّ المقصود به العتق، وهي رواية صفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبي نصر، قالا: ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته، فقال: «.. وإنّ أهل مكّة دخلها رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ عنوةً فكانوا أسراء في يده، فأعتقهم، وقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء»[٣].

لكنّ الخبر ضعيف السند بعلي بن أحمد بن أَشْيَم، الذي لم نعثر له على توثيق، بل وصفه الطوسيُّ نفسه بأنّه: «مجهول»[٤]. والظاهر أنّ عليّ بن محمد بن أشيم المهمل هو عينه، وحصل خطأ في النسخ أحياناً. وبهذا يظهر أنّ توصيف المجلسي لهذا الحديث بتعبير «صحيح على الظاهر»[٥]، لا وجه له.

وهذا الخبر يناقض بعض التحليلات الفقهيّة والتاريخيّة التي ترى أنّ دخول مكّة لم يكن عنوةً، بل بصلحٍ وأمانٍ كان أعطاه لهم النبيّ مسبقاً، قال العلامة الحلّي: «وأمّا أرض مكّة، فالظاهر من المذهب أنّ النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ فتحها بالسيف، ثمّ آمنهم بعد ذلك، وبه قال أبو حنيفة ومالك والأوزاعي.. وقال الشافعي: إنّه عَلَيْهِالسَّلَامُ فتحها صلحاً بأمانٍ قدّمه لهم قبل دخوله. وهو منقولٌ عن أبي سلمة بن عبد الرحمن ومجاهد»[٦]. وتفصيل الحقّ في موضوع أرض مكّة يراجع في محلّه.

---

(١) الوافي ١٠: ٣٥٨.

(٢) انظر: الجهاد والقتال ٣: ١٥٤٩.

(٣) الكافي ٣: ٥١٣؛ والاستبصار ٢: ٢٥ ـ ٢٦؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٣٨، ١١٨ ـ ١١٩.

(٤) الرجال: ٣٦٣.

(٥) مرآة العقول ١٦: ٢٦.

(٦) تذكرة الفقهاء ٩: ١٨٨ ـ ١٨٩.

هل خيار القتل ثابتٌ في الأسرى؟ وهل قتل النبيُّ الأسرى؟

مالت أكثر المذاهب الإسلاميّة إلى ثبوت خيار القتل في الأسير، فالمشهور عند أهل السنّة أن خيار القتل يظلّ ساري المفعول سواء وضعت الحرب أوزارها أم لم تضع؛ على خلاف الحال شيعيّاً حيث استبعد هذا الخيار بعد وضع الحرب أوزارها دون ما قبل ذلك، وفقاً لما تقدّم.

ولعلّ مستند الشيعة في ذلك هو خبر طلحة المتقدّم، حيث لم يذكر خيار القتل ضمن الخيارات الثلاثة التي طرحها، كذلك الآية القرآنيّة، لكنّ أهل السنّة يستدلّون على ذلك بعدّة من الروايات، وقد كنّا توصّلنا سابقاً إلى أنّ خبري: علي بن جعفر والزهري يستبطنان الدلالة على مبدأ جواز قتل الأسير، فيما ظاهر التفصيل والبيان في خبر طلحة استبعاد هذا الخيار، فتقع المعارضة بين الخبرين من جهة وخبر طلحة من جهة أخرى، ولا بدّ من النظر في نصوص الحديث والتاريخ والسيرة في هذا المجال، لننظر بعد ذلك في حلّ هذه المعارضة وفقاً لنظرة شاملة لتمام الوثائق التاريخيّة والحديثيّة المتوفّرة.

وحاصل الروايات هنا هو الآتي:

الرواية الأولى: حادثة أسرى بدر، من جهة أنّ الرواية تتحدّث عن اقتراح عمر بن الخطاب لاعتماد خيار القتل في تمام الأسرى، ورسول الله صلى الله عليه وآله رغم أنّه لم يتبنّ خيار ابن الخطاب لكنّه لم يستنكره، فيكون خيار القتل نافذاً غايته أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يعمل به ولم يفضّل إعمال هذا الخيار في بدر[1].

وهذه الحادثة لا يرد على الاستدلال بها نزول آية سورة الأنفال بعدها؛ لأنّنا قلنا مراراً: إنّ هذه الآية لم تندّد بالخيارات التي اتخذت من جانب النبيّ بعد الأسر، وإنّما في أصل ثقافة الأسر بغية طلب المال، علماً أنّها لو ندّدت بإجراء النبيّ لكانت لصالح خيار القتل، كما هو واضح.

وهذا الاستدلال مبنيٌّ على حجيّة السكوت النبويّ وإفادته التقرير والإمضاء في الموارد الجزئيّة، وقد سبق أن قلنا بعدم ثبوته من دون قرينة.

الرواية الثانية: حادثة قتل عُقبة بن أبي مُعَيْط، فقد جاء في المصادر الإسلاميّة خبر قتله

---

(١) انظر: الجهاد والقتال ٣: ١٥٤٦ ـ ١٥٤٧.

صبراً[١]، ففي صحيحة محمّد الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لم يقتل رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً صبراً قطّ غير رجلٍ واحد، عُقبة بن أبي معيط لعنه الله، وطعن [أبي] ابن أبي خلف فمات بعد ذلك»[٢]، وبمضمون هذه الرواية ما جاء في خبر شُعبة عن الحَكَم[٣]. وينقل القاضي النعمان أنّهم «قالوا» بأنّ عليّ بن أبي طالب قتل عُقبة[٤].

كما جاء خبر القتل في بدرٍ عند الشافعي[٥] مرسلاً، وذكر البيهقي أنّ الذي قتل عقبةَ هو عاصم بن ثابت[٦]، فيما نقل الطبراني والهيثمي أنّه قتل صبراً، وأنّ قاتله علي بن أبي طالب، وقد صحّح الهيثمي الخبر سنداً[٧].

والمشكلة الأساسيّة في هذا الخبر أنّ بعض الروايات تقول: إنّ القاتل هو عليّ بن أبي طالب،

(١) قيل في تفسير "القتل صبراً" معانٍ، فالذي يظهر من النجفي هو تقييد اليدين والرجلين حال القتل (جواهر الكلام ٢١: ١٣٢)، وقال الشهيد الثاني: «القتل صبراً هو الحبس للقتل. فإن أريد قتله قتل على غير ذلك الوجه. كذا فسّره جماعة.. وقيل: المراد التعذيب حتى يموت، وقيل: قتله جهراً بين الناس، وقيل: أن يتهدّد بالقتل ثمّ يقتل» (مسالك الأفهام ٣: ٤٢؛ وانظر: مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٦٧)، وقال الفيض الكاشاني: «الصبر أن يحبس ويرمى حتى يموت» (الوافي ١٥: ٩٨؛ وانظر: رياض المسائل ٧: ٥٣٧ ـ ٥٣٨)، ولعلّ الأرجح هو أن يحبس فيموت حال كونه محبوساً، إمّا بتركه يجوع حتى يموت أو بقتله دون دفاع عن نفسه أو نحو ذلك. والأصل في الصبر الحبس كما ذكر في (مجمع البحرين ٣: ٣٦٠)؛ فيكون الأقرب هو أخذ حالة كون الطرف الآخر المقتول غير قادر على الدفاع عن نفسه، إمّا لكونه مقيّداً أو نحو ذلك، ومنه قول الإمام زين العابدين في خطبته بعد واقعة كربلاء: «أنا ابن من قُتل صبراً، (فـ) وكفى بذلك فخراً» (الاحتجاج ٢: ٣٢؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢٦١؛ واللهوف في قتلى الطفوف: ٩٢).

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٤٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٦٦، ح١.

(٣) انظر: الكوفي، المصنّف ٨: ٤٧٧.

(٤) شرح الأخبار ١: ٢٦٤؛ وجاء خبر القتل صبراً أيضاً في مناقب آل أبي طالب ١: ١٦٤.

(٥) انظر: اختلاف الحديث: ٤٩٤.

(٦) السنن الكبرى ٦: ٣٢٣، و٩: ٦٤ ـ ٦٥؛ وانظر: شرح صحيح مسلم ١٢: ١٥٣؛ وفتح الباري ١: ٣٠٣، و٦: ١٧٣، ٤٢٠؛ ومصنّف الصنعاني ٥: ٢٠٤ ـ ٢٠٦، ٣٥٢، ٣٥٥؛ والاستذكار ٤: ٣٠٦؛ والاستيعاب ٢: ٧٨٩، و٤: ١٩٠٤، ١٩٠٥؛ و..

(٧) انظر: مجمع الزوائد ٦: ٨٩ ـ ٩٠، و١٠: ٥ ـ ٦؛ والمعجم الأوسط ٣: ٢٣٠، و٤: ١٣٥؛ والمعجم الكبير ١١: ٣٢١.

فيما روايات أخرى تقول: إنّ القاتل هو عاصم بن ثابت، وفي بعض الروايات: إنّ المقتولين في بدر أكثر من واحد، وبعضها إنّه لم يقتل إلا عقبة.

لكن لا يبعد إمكان الأخذ بالقاسم المشترك وهو قتل عقبة، وبعد صحّة الرواية سنداً شيعيّاً معزّزة أيضاً بروايات سنيّة منها الصحيح سنداً كما نقلنا عن الهيثمي، تثبت هذه الحادثة تاريخيّاً على هذا المستوى. وفعل النبي دالّ على الجواز مما يؤكّد وجود خيار القتل في الأسرى، وإن فهم منها بعض الفقهاء أنّ القتل صبراً مكروهٌ، مثل المحقّق النجفي، حيث قال ـ معلّقاً على صحيح الحلبيّ ـ: «ضرورة إشعاره بمرجوحيّته التي لا ينافيها وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وآله المحتمل رجحانه لمقارنة أمرٍ آخر، على أنّ الحكم مما يُتسامَح فيه»[1]. وربما نشأ تصوّر الكراهة من أنّ الرواية كأنّها تريد تنزيه النبيّ، فنفت أن يكون قتل أحداً صبراً إلا واحداً، وكأنّ التنزيه لأن قتل العدو صبراً فيه نوعٌ من عدم الشهامة، فأنت تقتل شخصاً دون أن تعطيه الفرصة كي يدافع عن نفسه، فلعلّ الثقافة العربيّة آنذاك تعتبر ذلك أمراً غير مستحسن.

الرواية الثالثة: خبر قتل رسول الله صلى الله عليه وآله النضر بن الحارث صبراً، وأنّ القاتل هو عليّ بن أبي طالب[2]، وهذا الخبر جاء مسنداً بسند صحيح ـ على حدّ قول الهيثمي المتقدّم ـ في معجم الطبراني، لكنّه يعارض الخبر الآخر الدالّ على أنّه لم يقتل رسول الله صبراً عدا عقبة المتقدّم الحديث عنه مثل خبر الحلبي المتقدّم الصحيح السند، إلا إذا قيل بأنّ خبر الحلبي يراد منه من قتله رسول الله بنفسه، فيرتفع الإشكال والتعارض بعد فرض أنّ القاتل هنا هو الإمام عليّ.

وعلى أيّة حال، فهذه القصّة شاهدٌ آخر على استخدام رسول الله صلى الله عليه وآله لأسلوب قتل الأسرى.

الرواية الرابعة: حادثة قتل طُعَيْمَة بن عَدِيّ، وفي بعض المصادر أنّ الذي قتله هو عليّ بن أبي طالب، وفي بعضها أنّه حمزة بن عبد المطلب[3].

لكنّ دلالة بعض الأخبار في طُعَيمة جاءت على القتل، دون القتل بعد الأسر، وكأنّها تفيد

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٣٢.

(٢) انظر: شرح الأخبار ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ وعوالي اللئالي ٢: ١٠١؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٢٣؛ و٩: ٦٤؛ وللمزيد راجع: المعجم الأوسط ٤: ١٣٥؛ ومعرفة السنن والآثار ٦: ٥٥٢؛ والاستيعاب ٤: ١٥٣٦، ١٩٠٤؛ والدرر: ٢٣٤؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٦: ٢٨٢؛ و..

(٣) المعجم الأوسط ٤: ١٣٥.

القتل في ساحة المعركة[١]، فتكون أخبار قتل هذا الرجل في نفسها متعارِضة، بل الحقّ أنه لم يرد خبر قتله صبراً إلا عند الطبراني في المعجم الأوسط فيما ظاهر سائر الكتب أنّه قُتل في بدر، وتعبير «قُتل في بدر» يفيد القتل في المعركة، بل صريح بعض الروايات أنّه برز لفلان فقتله، وهذا ما يُضعف حال خبر الطبراني، ولا سيّما على القول بأنّ في سند الطبراني عبد الله بن حماد بن نُمير المجهول[٢]، فضلاً عن معارضتها بصحيح الحلبي المتقدّم فيما لو كان قتل الرجل صبراً، على أحد التقادير في تفسيره، كما تقدّم.

الرواية الخامسة: حادثة قتل يحيى بن أَخطَب صبراً بعد ربطه، وقد رواها البيهقي[٣] عن ابن عمر بسند فيه مخرمة بن بكير المهمل شيعياً، المضعّف سنياً[٤]، وإن وثقه ابن حنبل وغيره[٥]، فهذه الحادثة لم تثبت، ولم ينقلها فيما تتبّعنا أحدٌ آخر غير البيهقي.

الرواية السادسة: ما رواه الطوسي في قصّة أسرى بدر عن عبد الله بن مسعود في حديثٍ طويل: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال فيهم: «.. أيّها الناس إنّ بكم عيلة [أي الفقر والحاجة] فلا ينفلتنّ أحد إلا بفداء أو ضربة عنق..»[٦]، وجاء الخبر بسندٍ فيه اشتراك في عدد من الرواة في مصادر أهل السنّة ـ وأخمّن أنّ الطوسي أخذ الرواية من أهل السنّة ـ كما في مسند أحمد وغيره[٧]. ويبدو أنّ لهذه الرواية سنداً واحداً فقط.

وميزة هذا الحديث أنّه لا يتكلّم عن فعلٍ، بل عن قول نبويّ، رغم أنّ النبيّ نفسه قد أطلق

---

(١) انظر: شرح الأخبار ١: ٢٦٤، و٣: ٢٢٨؛ والإرشاد ١: ٦٩، ٧٦؛ وذخائر العقبى: ١٧٤، ١٧٧؛ وبحار الأنوار ١٩: ٢٨١؛ ومسند أحمد ٣: ٥٠١؛ وصحيح البخاري ٥: ٤، ٣٦؛ وصحيح ابن حبّان ١٥: ٤٨٢.

(٢) انظر: مجمع الزوائد ٦: ٩٠.

(٣) السنن الكبرى ٦: ٣٢٣.

(٤) انظر: تاريخ ابن معين ١: ٦٦، ١٧٦، ١٨٧، و٢: ٣٣٤؛ والعلل ٢: ١٧٣؛ وضعفاء العقيلي ٤: ٢٢٢ ـ ٢٢٣؛ و..

(٥) العلل ٢: ٤٩٠؛ والجرح والتعديل ١: ٢١، ٢٢؛ و..

(٦) الأمالي: ٢٦٨؛ وبحار الأنوار ١٩: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٧) مسند أحمد ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ ومجمع الزوائد ٦: ٨٧؛ ومصنّف الكوفي ٧: ٦٧١، و٨: ٤٧٦ ـ ٤٧٧؛ والمعجم الكبير ١٠: ١٤٤؛ وشرح ابن أبي الحديد ١٤: ١٧٥؛ والبداية والنهاية ٣: ٣٦٣؛ وإمتاع الأسماع ٩: ٢٤٥؛ و..

سراح العديد من أسرى بدر! ولعلّ هذا الكلام جاء بعد انتهاء مرحلة مَنِّ الرسول.

الرواية السابعة: حادثة قتل رسول الله صلى الله عليه وآله أبا عَزَّة الجُمَحِيّ صبراً في معركة أحُد، بعد أن كان أسره وأطلق سراحه في معركة بدر. وقد ذكر هذه الحادثة الشافعي مرسلاً[١]، وكذا أرسلها ابن أبي الحديد[٢] بل في عوالي اللئالي مرسلاً كما ينقل المحدّث النوري أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قتله بيده[٣]، بينما الوارد في السنن الكبرى للبيهقي أنّ رسول الله أمر بقتله[٤]، وفي السند أبو هريرة، وعلي بن الحسن السامي المضعّف عند أهل السنّة[٥] والمهمل جدّاً عند الشيعة، وفي الطريق الآخر للبيهقي يوجد أحمد بن نجدة وهو مهمل شيعياً مجهول سنياً لم يوثق، إلا عند الذهبي (٧٤٨هـ)، معتبراً إيّاه محدّثاً قدوة[٦]، وعبّر بعضهم بنفي البأس عنه، ومثل توثيق الذهبي المتأخّر زماناً لا قيمة له مع الانفراد. من هنا يصعب إثبات هذه الحادثة تاريخيّاً.

وقد دغدغ ابن أبي الحديد في هذا الخبر[٧] إذا كان يفيد أسر المسلمين لهذا الرجل في أحُد، من ناحية أنّ حالهم لم تكن لتسمح لهم بأخذ الأسرى، غير أنّه في رواية أخرى نقلها ابن أبي الحديد نفسه عن الواقدي ما يفيد أنّ المسلمين رأوه لوحده في الطريق بعد عودته من أحُد، فصار أن ضربت عنقه. وعلى أيّة حال فهذا النقد في نفسه لا بأس به، بل قد يُخرج هذا الخبر عن باب الأسرى؛ لأنّه لا يكون أسيراً حينئذٍ، إلا على معنى موسّع للكلمة كما أشرنا سابقاً، والرواية يصعب إثباتها.

هذه هي الأحداث الأساسيّة في قتل الأسرى في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، تاركين موضوع تحكيم بني قريظة لخصوصيّة التحكيم فيه، كما تنبّه لذلك أيضاً تقي الدين النبهاني[٨]، والذي نراه فيها هو

---

(١) اختلاف الحديث: ٤٩٤.

(٢) شرح نهج البلاغة ١٥: ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) مستدرك الوسائل ١١: ١٢٠.

(٤) السنن الكبرى ٦: ٣٢٠، و٩: ٦٥.

(٥) انظر: سؤالات البرقاني: ٥٦ ـ ٥٧؛ وسؤالات حمزة: ٢٤٤؛ وابن حبّان، كتاب المجروحين ٢: ١١٤؛ وميزان الاعتدال ٣: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٦) سير أعلام النبلاء ١٣: ٥٧١.

(٧) شرح نهج البلاغة ١٥: ٤٦.

(٨) انظر: الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ١٨٧.

الآتي:

أوّلاً: لم يثبت من هذه الأحداث تاريخيّاً ـ على أبعد تقدير ـ سوى حادثة بدر الأساسيّة، وحادثة قتل عُقبة بن أبي معَيط، أمّا الباقي ففيه إشكالات متفرّقة أشرنا إليها، لكنّ وجوده مفيد في الجملة.

ثانياً: إنّ الروايات التي تدلّ على أفعال النبيّ، وهي قتله عقبة، والنضر، وطعيمة، ويحيى بن أخطب، وأبا عزة الجمحي، تدلّ على أحداث محدودة جداً في حروب النبيّ، حتى على تقدير ثبوتها تاريخيّاً، ومن ثمّ لا نجزم بأنّ القتل كان لكونه خياراً أوّليّاً من خيارات الحاكم في الأسرى، فلعلّه لعنوانٍ ثانوي جعلهم يستحقّون ذلك، فأغلب هذه الشخصيّات إذا رجعنا إلى مصادر التاريخ وتفسير القرآن وأسباب النزول كانت من أشدّ الناس في مكّة ضدّ رسول الله ﷺ حتى نزلت في بعضهم ـ مثل عُقبة ـ آياتٌ قرآنية، فلعلّ مكانتهم ودورهم السلبي جداً فرض عنواناً ثانويّاً أو حدّاً من الحدود الجزائيّة، أو كان لمعاودة الجمحي القتال بعد ان أطلق سراحه في بدر دوراً. يُضاف إلى ذلك أنّ أغلبهم جاء الحديث عن قتله في بدر، ولعلّ لتلك المرحلة خصوصيّاتها، فالأفعال ولا سيّما تلك ذات الطابع السياسي والأمني عندما تصدر عن النبيّ يصعب تجريدها من العنوان الثانوي إلا بشاهد، وعدد الأحداث محدودٌ جدّاً، كما هو واضح، فلا تدلّ هذه الأفعال على مطلوبنا في المقام على مستوى إثبات أنّ القتل خيار من الخيارات الأوّليّة.

وقد حاول تقي الدين النبهاني المقارنة بين حالات القتل وحالات المنّ والفداء في السيرة النبويّة، عبر القول بأنّ حالات القتل محدودة، وأمّا المنّ والفداء فكان هو السيرة الجارية في حياة الرسول، الأمر الذي يعطينا إشارة إلى الاستثنائية في حالات القتل[1]. **وقريب منه فعلَ الدكتور محمّد عبد الله دراز**، حيث فهم الاستثنائيّة الناتجة عن كون هؤلاء من نوع مجرمي الحرب ـ الذين يستحقّون عقوبة مقابل جريمة ـ بحسب اصطلاحاتنا المعاصرة[2].

ثالثاً: إنّ أغلب هذه الأحداث، وحتى كلّ ما في قصّة بدر، جاء قبل نزول آية سورة محمّد،

---

(١) المصدر نفسه ٢: ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢) انظر: نظرات في الإسلام: ١١٩ ـ ١٢٠.

فمن الممكن أنّ رسول اللهﷺ كان يعمل قبل نزول هذه الآيات بخيار القتل، كون الأسير كافراً حربيّاً مهدور الدم، ومن ثمّ بعد نزول آية سورة محمّد تحدَّدَ الحكم في الأسرى، ففعلُ النبيّ لم يكن عن وجودٍ حكم شرعيّ خاصّ نازلٍ في الأسرى، بل عن عدم وجود حكم شرعي خاصّ محدّد فيهم، فكان يرى في ذلك المصلحة وتجري قاعدة البراءة أو عدم الجعل التشريعي حينئذٍ، ولهذا لم يستنكر رسول اللهﷺ اقتراح عمر بن الخطاب؛ لأنّه لم يكن نزل قرآنٌ في هذا، فاعتبره النبيّ خياراً من الخيارات لا يُعلم بطلانه بعد. ومن الواضح أنّ سكوت النبيّ عن أمر ما، ثم نزول آية تتحدّث عن هذا الأمر بعد ذلك يحتمل معه كون السكوت من باب عدم نزول حكم في هذا الأمر، لا من باب وجود حكم بالرخصة فيه، فترتبك دلالة السكوت النبوي. وهذه القضيّة تجري في السكوت النبويّ أو سكوت الإمام في عصر النبيّ، ولا تجري في سكوت أهل البيت ـ شيعيّاً ـ بعد العصر النبوي، على ما أشرنا إليه في مباحث السنّة من أصول الفقه[1]. كما أنّ سكوت النبي عن أمرٍ جزئيّ ليس دليلاً على الجواز إلا مع قرينة كما بحثناه في محلّه، ومثل هذا المناخ الذي أشرنا إليه لا يساعد على تكوين قرينة تجعل السكوت دالاً على الرضا.

هذا كلّه، مضافاً إلى معارضة هذه الروايات حول أفعال النبي لخبر طلحة بن زيد الدالّ ـ كما بيّنا ـ على انعدام خيار القتل بعد وضع الحرب أوزارها.

وأمّا الروايات التي سوف تأتي في بحث حقوق الأسير، والتي تقول بأنّه يجب إطعامه والإحسان إليه ولو كان يُراد قتله من الغد، وفيها بعض ما هو الصحيح سنداً، فهذه لا تدلّ بوضوحٍ على شيءٍ هنا؛ لاحتمال أنّها ناظرة إلى قتله لسببٍ طارئ، لا بوصف القتل خياراً من الخيارات الأوّليّة في الأسير. وعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة لا يعقد فيها دلالةً واضحة على موضوعنا هنا، فكأنّها في مقام بيان التشدّد في الإحسان للأسير ولو كان سيُقتل، وستأتي هذه النصوص قريباً إن شاء الله.

وعليه، فلم يثبت ما يدلّ على جواز قتل الأسير بوصفه خياراً من الخيارات الأوّليّة في مصيره، غير خبر طلحة بن زيد في الأسير المأخوذ قبل وضع الحرب أوزارها، وكذا خبر الزهري الضعيف سنداً، وخبر عليّ بن جعفر. والإنصاف أنّ هذا العدد القليل من الأخبار المتوقَّف في

(١) راجع: حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٤٦ ـ ٦٤٧.

إسنادها، لا يحصل وثوقٌ بصدوره حتى نقيم عليه حكماً شرعيّاً إضافيّاً على ما في النصّ القرآني، وبخاصّة مع وجود بعض المناقشات في أهمّ هذه الأخبار، وهو خبر طلحة، وهي مناقشات ذكرها الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي، فلا بدّ من الوقوف عندها.

مناقشات صالحي نجف آبادي لدليل قتل الأسرى، عرض وإضافة وتقويم

ركّز الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م) مناقشاته على خبر طلحة بن زيد المتقدّم، ومناقشاته تارةً سنديّة، وأخرى متنيّة:

أ ـ المناقشات السنديّة أو وقفة حول وثاقة طلحة بن زيد

أمّا المناقشات السنديّة، فتركّزت على أنّ غير واحد من علماء رجال أهل السنّة ضعّفوا هذا الرجل صراحةً، فقد وصفه البخاري بمنكَر الحديث[١]، ويُفهم من العقيلي[٢]، ويظهر تضعيفه من الرازي أيضاً[٣]، وابن حبان[٤]، وابن عدي[٥]، وابن نعيم الإصبهاني[٦]، ونقل ابن الجوزي أنّ النسائي ضعّفه[٧]، وبهذا يكون الخبر ضعيفاً بطلحة.

إلا أنّنا نلاحظ على الشيخ صالحي نجف آبادي أنّه بعد أن نقل بعض الكلام عن مصادر السنّة في تضعيفه لم يعرّج على الموقف الشيعي من هذا الرجل، ولا سيّما مع وجود احتمال في تضعيفهم له لكونه مقرّباً من الشيعة، فقد روى في الكتب الأربعة زهاء ١٥٦ رواية، ومنها عن الإمام الصادق مباشرةً كهذه الرواية التي نحن فيها، فكان الحقّ النظر بعين فاحصة أكثر لوضع هذا الرجل.

---

(١) التاريخ الصغير ٢: ١٨٥؛ والتاريخ الكبير ٤: ٣٥١؛ والضعفاء الصغير: ٦٤.

(٢) ضعفاء العقيلي ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) الجرح والتعديل ٤: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٤) كتاب المجروحين ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

(٥) الكامل ١: ٣٠، و٤: ١٠٨ ـ ١١٢.

(٦) كتاب الضعفاء: ٩٦.

(٧) الموضوعات ١: ١٨٥، وانظر أيضاً: ٢٦٣، ٢٦٥، ٣٣٤، و٢: ٢٤٧، و٣: ٥؛ وانظر: صالحي نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

ومع ذلك فالذي نراه هو عدم ثبوت وثاقة طلحة، انطلاقاً من أنّهم ترجموه ولم يذكروه بشيء، غاية الأمر ذكر الطوسي أنّ كتابه معتمد[1]، لكنّ هذا لا يكفي، بل يصعب الأخذ برواياته التي تفرّد بها، وذلك:

أ ـ اشتهار تضعيفه جداً في أوساط أهل السنّة، بما يكاد يبلغ حدّ الإجماع والتطابق، وقد صرّح علماء الشيعة بأنّه سنّي المذهب أو بتري، على ما جاء في كلمات بعضهم. واحتمالُ أنّ تضعيفهم الرجل كان لمكان علاقته من الشيعة، أو لاتصاله بأئمّة أهل البيت ـ كما احتمله السيّد محمّد رضا السيستاني[2] ـ غيرُ واضح أبداً؛ لأنهم لما ذكروا نماذج من رواياته الضعيفة لم يشيروا إطلاقاً إلى وجود نزعات رافضيّة شيعيّة عنده، وإنّما ذكروا روايات عادية جداً رواها الرجل، فلو كان هناك سبب من هذا النوع، لظهر في كلمات ولو واحدٍ من رجاليّي السنّة؛ إذ هم لا يتحرّجون عادةً من ذلك، بل كثيراً ما يصرّحون، علماً أنّ أغلب روايات طلحة عن أهل البيت ليس فيها ما يشير لموقف شيعي منحاز حتى يتحسّسوا منها.

ب ـ عدم توثيقه عند متقدّمي الشيعة إطلاقاً، سوى وروده في أسانيد تفسير القمي وكامل الزيارات ورواية صفوان عنه (على نقاش في ثبوت روايته عنه بلا واسطة)، مع أنّ علماء رجال الشيعة كلّهم ذكروه، ولم ينصّوا على وثاقته. ومبنى توثيق رجال القمي وكامل الزيارات ورواية صفوان غير معتمد عندي، كما حقّقناه في محلّه.

واللافت أنّ الزيديّة ـ في حدود تتبّعي ـ لم يوثقوه أيضاً، ونادراً ما رووا عنه، بل اكتفوا بنقل ما قاله أهل السنّة عنه، رغم أنّه في بعض المصادر متهمٌ بالبتريّة، مما يشي بكونه ذا ميول زيديّة، ومع ذلك لم توثقه الزيديّة.

ج ـ السبب الأساس في اعتماد الشيعة على روايات هذا الرجل هو قول الشيخ الطوسي عنه: إن له كتاباً وهو معتمَد، فقد فهم العلماء ـ كما يظهر بوضوح من الوحيد البهبهاني[3] ـ أنّ مقصود

---

(1) راجع: النجاشي، الفهرست: ٢٠٧؛ والطوسي، الفهرست: ١٤٩ ـ ١٥٠؛ والرجال: ١٣٨، ٢٢٨؛ وخلاصة الأقوال: ٣٦١.

(2) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ٣٢٥.

(3) انظر: الفوائد الرجاليّة: ٥٥.

الشيخ الطوسي تعويل الطائفة الشيعيّة على رواياته، إذ لا معنى لاعتماد الكتاب مع عدم وثاقة الراوي، لكن من المحتمل جداً أن يكون نظر الطوسي إلى أنّه يبيّن وجهة نظره الشخصيّة هو في الكتاب، تماماً كما نقول: هذا كتاب معتمد، لا أنّ الطائفة الشيعيّة اعتمدت الكتاب، بل إنّه هو وربما معه شخص أو شخصان اعتمدوا هذا الكتاب، ونترك هذا الأمر للاحتمال.

د ـ على تقدير أنّ مقصود الطوسي اعتماد الكتاب، فهذا قد يكون نشأ عن اجتهاد منهم أدّى بهم إلى اعتماد الكتاب، كأن يكونوا وجدوا روايات هذا الكتاب بالخصوص مؤيّدة في مرويّاتهم أو موافقة للقرآن فاعتمدوا هذا الكتاب، فاعتماد الكتاب لا يعني أنّهم يرون طلحة ثقةً في نقله خارج هذا الكتاب أيضاً، فقد لا يحرزون وثاقته لكنّهم يرون هذا الكتاب معتمداً، وفقاً لمسلك المتقدّمين في الوثوق دون خصوص الوثاقة.

وما يزيد تأكيدي على الأمر أنّ إحصاء روايات طلحة تشهد أنّ أغلبها في الزهد والأخلاق والفضائل وقليل منها في الفقه الإلزامي والعقائد ونحو ذلك.

بل ربما كان المراد من الإخبار باعتماد الكتاب هو الإخبار بأنّ مرويّات هذا الكتاب موجودة في كتب الشيعة مثل كتب الكليني والصدوق وأمثالهما، فلا يكون في هذا التعبير كثير دلالة، بل يفيد أنّ الشيعة اعتمدته مصدراً، بصرف النظر عن كونهم يعتقدون بوثاقته، مقابل كتاب أبي الخطاب المغالي مثلاً فهو غير معتمد بمعنى متروك كليّاً، لفظاعة مضمونه مثلاً. وهذا ما يفسّر أنّ الطوسي ذكره في الفهرست المخصّص لذكر الشيعة دون غيرهم، وكأنّه أراد تبرير ذكره فبيّن أنّ ذكري له هنا لكون كتابه متداولاً في الوسط الإمامي، في مقابل عدم الاعتماد مطلقاً ولا التداول، وهذا يعني أنّ اعتماد كتابٍ مفهومٌ مختلف عن اعتماد تمام روايات الكتاب، فاعتماد كتاب يكفي فيه كون مرويّاته صحيحة وثوقاً في الجملة، ولا ضرورة لاعتقادهم بصحّتها بالجملة، فضلاً عن كون الكاتب ثقة مطلقاً.

وعليه، فمع تعارض توثيق الطوسي ـ لو سلّمنا به ـ مع تضعيفات أهل السنّة (ومعهم الزيدية فيما يبدو) وهي كثيرة، وكون الرجل من أهل السنّة أو سنّي بميول زيديّة، لا يمكن الوثوق برواياته إلا بشاهد وقرينة.

وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم، فإنّ الذي يقوله لنا الشيخ الطوسي هو اعتماد كتاب الرجل، لكنّنا غير متأكّدين أنّ هذه الرواية كانت في الكتاب الذي اعتمده الشيعة لهذا الرجل، وذلك أنّ هذه الرواية ينقلها الكليني عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد(١)، كما ينقلها الطوسي بسنده إلى أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن يحيى، عن عبد الله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد(٢)، والسندان تامّان هنا إلى طلحة، لكن لا نعلم أنّ هذه الرواية جاءت في كتاب طلحة الذي وصفه الشيخ بأنّه معتمد؛ لأنّه عندما يقول: إنّ لطلحة كتاباً معتمداً، يذكر هناك طريقه إلى هذا الكتاب فيقول: «أخبرنا به [أي بالكتاب] ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الصفار، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن سنان، عنه؛ وأخبرنا جماعة، عن أبي المفضل، عن حميد، عن أبي محمد القاسم بن إسماعيل القرشي، عن طلحة بن زيد»(٣)، وهذا الطريق الذي يذكره الطوسي ضعيف بالقرشي وبمحمد بن سنان كما ينصّ على ذلك أيضاً الخوئيّ(٤). وإذا قارنّا بين سند الطوسي في التهذيب وسنده في الفهرست، وكذا بين سند الكليني وسند الفهرست، وكذا بين سند التهذيب والكليني وسند النجاشي في الفهرست لكتاب طلحة(٥)، لا نجد تطابقاً بين السندين، فلو كانت هذه الرواية موجودة في الكتاب لربما ذكر الطوسي سند الفهرست عند ذكره لها، ومعه كيف نتأكّد من وجود هذه الرواية في كتاب طلحة الذي وصفه الطوسي بالمعتمَد، فلعلّ الطوسي في التهذيب حصل على هذه الرواية من غير كتاب طلحة المعتمد، أو بالمشافهة من طلحة عبر الوسائط، ثمّ بعد ذلك عثر على كتاب طلحة المعتمَد، ونحن نعرف أنّ كتاب الفهرست ألّفه الطوسي بعد كتاب التهذيب بسنين طويلة، وعليه فلا شيء يؤكّد أنّ هذه الرواية كانت موجودة في كتاب طلحة الذي نعته الطوسي بالمعتمَد.

هذا، وقد يمكن الجواب عن مناقشتنا الأخيرة، بملاحظة إسناد الصدوق لطلحة في الفقيه،

(١) الكافي ٥: ٣٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٣.

(٣) الفهرست: ١٤٩.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١٠: ١٧٩.

(٥) انظر: الفهرست: ٢٠٧.

ولا داعي للإطالة.

والنتيجة: إنّ هذه الرواية لا يحرز صحتها سنداً بطلحة بن زيد نفسه.

ب. المناقشات المتنيّة، تحليل وتقويم

وأمّا المناقشات المضمونيّة: فقد ذُكرت نقاط ضعف أساسيّة في هذا الحديث، ويمكن أن يذكر ما هو إضافة عليها:

نقطة الضعف الأولى: إنّ هذا الحديث يقسّم أسرى الحرب إلى قسمين، قسمٌ أسر قبل وضع الحرب أوزارها، وقسم أسر بعد ذلك، أمّا من أسر قبل وضع الحرب أوزارها، فأوجبت قتلهم جميعاً، وأمّا غيرهم فذكرت فيهم الخيارات الثلاثة، ونحن نعلم أنّ حكم القتل المذكور مخالف لسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم نسمع أنّ رسول الله كان بعد كلّ حرب يقسّم الأسرى إلى من أسر قبل وضع الأوزار وبعدها، ثمّ يقوم بقتل من أسر قبل انتهاء الحرب، ففي بدر لم يُقتل سوى رجلين لخصوصيّاتٍ فيهما، وفي غزوتَي هوازن وبني المصطلق تمّ أسر الكثيرين، ثمّ أطلق سراحهم جميعاً دون قتل أحد منهم، فهذا الخبر مخالف لسيرة رسول الله، فلا يؤخذ به[1].

وهذه الصيغة لبيان نقطة الضعف هذه قد تردّ من ناحية أسرى بدر على أساس عدم نزول حكم الأسير في تلك الغزوة بعد، بل قد يُقال بأنّه في مثل بني المصطلق وهوازن ربما لم ينزل هذا الحكم بعدُ.

لهذا يمكن تتميم هذه الملاحظة بطريقة مختلفة بأن يقال: لم نسمع أيّ خبر تاريخي أو غير تاريخي يعطي حكم القتل المذكور في سيرة رسول الله، فلو كان هناك شيء من هذا القبيل لوصلنا، ولو صدر هذا الحكم في الفترات المتأخّرة ـ بعد بدرٍ وأُحُد ـ لذكرت أخباره وتردّد أمره، فكيف ذهب هذا الحكم في الأسرى دون أن تشير إليه أيّة رواية حتى زمن الإمام الصادق، حيث بُيّن في رواية واحدة فقط، رغم أنّ رسول الله خاض عشرات الغزوات، ولو كان هناك تمييز لسمعنا النبيَّ ولو في غزوةٍ واحدة يسأل عن الأسرى كيف أسروا؟ هل قبل انتهاء الحرب أو بعد ذلك حتى يميّز في الحكم بينهم؟ وهذا ما لم يُنقل إلينا بأيّ طريق على الإطلاق.

---

(١) انظر: جهاد در إسلام: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

هذا كلّه، إلا إذا قيل بندرة حالات الأسر في التجربة النبويّة بعد بدرٍ وأُحُد.

نقطة الضعف الثانية: إنّ الرواية فسّرت المحاربين في الآية بالمقاتلين في الحرب ضدّ المسلمين، مع أنّ المراد منها المفسدين في المجتمع، كما جاء في رواياتٍ أخر، فهذا التفسير غير صحيح[١].

لكنّ هذه الملاحظة بهذا المقدار لا ترد؛ لأنّ الإنصاف أنّ صدق المحارب والمفسد على الكافر الذي يقاتل المسلمين ويعتدي عليهم ويغزو بلادهم ويهدف اقتلاعهم من الأرض وإزالة دين التوحيد، غير بعيد، إلى جانب صدق هذا العنوان على المحارِب بالمعنى الفقهيّ المصطلح في باب الحدود وأمثاله، فتطبيق الرواية لهذه الآية على باب الجهاد ليس بالتطبيق المنافر للعرف، بل بالعكس، فصدق محاربة الله ورسوله على المسلم المفسِد في الأرض كقطّاع الطرق هو الذي يحتاج إلى قرينة ورواية تدلّ عليه. فلا بُعد في التفسير الذي تعطينا إيّاه هذه الرواية هنا من هذه الناحية.

نقطة الضعف الثالثة: إنّ هذا الحديث بحكمه بالقطع من خلاف في اليدين والرجلين ثمّ ترك الأسير ينزف، لا نجد ما يوافقه في أيّ آية أو رواية، لا عند الشيعة ولا عند السنّة، فهذه الطريقة الوحشيّة وغير الإنسانيّة في القتل لا تتوافق مع أيّ أصل أخلاقي وأيّ دين سماوي وأيّ قانون حقوقي في العالم! أمّا آية المحاربة الواردة في قطّاع الطرق فهي تحكم بالقطع المذكور مع إجماع المسلمين على لزوم كيّ الجرح، كي يدمل، دون تركه ينزف حتّى يموت[٢].

وهذه الملاحظة:

أ ـ غير دقيقة في مقاربتها الموضوع على معيار أنّه لايوجد حكم يؤيّد هذه الرواية عند الشيعة والسنّة، بل يفترض القول: إمّا نقول بحجيّة خبر الواحد الظنّي أو لا نقول، فإن قلنا بالحجيّة وتمت الرواية سنداً أخذنا بها لتحقّق موضوع الحجيّة، حتى لو فرض عدم وجود رواية أخرى تؤيّدها، فما أكثر الأحكام الفقهيّة التي لا دليل عليها سوى رواية واحدة! وأمّا إذا قلنا بنظريّة الوثوق فإن لم يحصل وثوق بصدور هذه الرواية سقطت عن الحجيّة، سواء جاءت معها رواية أخرى أم لم تأتِ، فليس قاعدةً أن الوثوق لا يحصل إلا بتعدّد الروايات دوماً، أو يحصل دوماً بتعدّدها، وأمّا إذا حصل الوثوق أخذ بها، هذا هو المنهج، لا القول: إنّه لا يوافقها أيّ خبر عند

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٠٤؛ وقد جعل هذه الملاحظة في ملاحظتين مع أنّهما ترجعان لأمرٍ واحد.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

السنّة والشيعة دون بيان النتيجة بالطريقة التي قلناها، فالمفترض أن يقال ـ كما قلنا سابقاً ـ: إنّ هذه الرواية خبر آحادي ظنّي ليس مدعوماً لا بإجماع إسلامي ولا بقرآن ولا بسيرة عقلائيّة ولا متشرعيّة ولا نبويّة، فلا وثوق بصدورها فتسقط عن الاعتبار بعد بنائنا على حجيّة خصوص الخبر الموثوق، ولعلّ هذا هو ما يريده الناقد هنا، لكنّ صياغته جاءت ناقصة.

ب ـ وأمّا قضيّة وحشية طريقة القتل هذه وما أشبه هذا الكلام، فهذا موضوع طويل جداً، فلو كان هذا وحشياً أليس قطع أصابع الإنسان وحشيّاً أيضاً؟! أليس قطع يدٍ ورجلٍ له من خلاف وحشياً أيضاً؟! أليس وضعه في حفرة ورجمه بالحجارة حتى الموت وحشياً أيضاً؟! أليس ضربه بالسيف وقطع رأسه وحشياً أيضاً؟! أليس أسلوب الصلب الوارد في الآية نفسها وحشياً أيضاً؟! إلى غيرها من عشرات الموارد الموجودة في الفقه الإسلامي وعليها عدّة روايات، بل عليها آيات قرآنيّة، فإذا كانت الوحشيّة معياراً كان يفترض بالمستشكل هنا أن يقدّم لنا نظريّة متكاملة تجعله يميّز بين الصلب وقطع الأطراف مع الكيّ، وبين قطع الأطراف وتركه حتى يموت، فهذا ما لم يكن واضحاً في المناقشة.

محاكمة الخلاف بين المنتظري ونجف آبادي في فهم خبر طلحة

نقطة الضعف الرابعة: لو سألنا أنفسنا: أيّ فرق بين الأسير الذي يؤسر قبل انتهاء الحرب وذاك الذي يؤسر بعد وضع أوزارها، مع أنّهما معاً يقاتلان المسلمين ويعتديان عليهم؟! إنّ هذا التمييز غير مفهوم ولا معقول.

وقد حاول الشيخ المنتظري أن يوضح وجه الفرق بينهما بأنّ الذي يؤسر حال الحرب إذا أطلق سراحه خشي التحاقه بالعدوّ، في حين من يؤسر بعد انتهاء الحرب لا يخشى منه ذلك[1].

إلا أنّه يجاب بأنّ من يؤسر بعد وضع الحرب أوزارها يمكن أيضاً أن يلحق بالعدوّ تماماً كمن يؤسر قبل ذلك، فهذه المحاولة غير موفّقة؛ وعليه فالتمييز لا معنى له هنا[2].

ولكي ندرس هذه الملاحظة ـ أعني كلامَي الشيخين: نجف آبادي ومنتظري ـ يجب أن نعرف

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٢٦٣.

(٢) راجع: جهاد در إسلام: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

ما هو المراد من الأسر قبل وضع الحرب أوزارها وبعد ذلك نعلّق على ما جاء في الرواية؟

الذي يبدو أنّ الشيخ المنتظري فهم من الموضوع أنّ المقاتل المسلم عندما يأسر مقاتلاً من الأعداء وتكون الحرب قائمةً يجب عليه قتله؛ لأنّه لو أطلق سراحه والحرب مشتعلة بحيث تركه فهو بذلك يعيده إلى ساحة المعركة كي يقاتل المسلمين، على خلاف الحال لو أسره بعد انتهاء المعركة، فلا معنى لالتحاقه بالعدوّ؛ لأنّ المعركة قد توقّفت حسب الفرض، فإطلاق سراحه لا يعني مشاركته في الحرب القائمة.

ولكنّ مراجعة الرواية لا يساعد على هذا الفهم منها؛ لأنّها واضحة في إجراء حكم القتل في كلّ أسير أخذ قبل وضع الحرب أوزارها، دون أن تتحدّث عن أنّ زمان إجراء القتل في حقّه هو قبل وضع الحرب أوزارها، فلو تحدّثت الرواية عن إجراء القتل قبل وضع الحرب أوزارها لكان هناك معنى لتفسير الشيخ المنتظريّ، أما وهي لم تحدّد وقت القتل، بل حدّدت زمان الأسر، حتى لو كان القتل سيقع بعد انتهاء الحرب، فهنا يتساوى في احتمال اللحوق بالكفّار كلّ الأسرى، وخاصّةً أنّ الرواية جعلت خيار هذا الذي أسر قبل انتهاء الحرب إلى الإمام في أسلوب قتله، وإذا قيل بأنّ ذلك يكون ـ في تلك الأزمنة عادةً ـ بعد انتهاء المعركة دون ما قبلها، صار الأمر أوضح.

فملاحظة المنتظري هنا غير صالحة لتبرير الفرق، لكن مع ذلك قد يسجّل على صالحي نجف آبادي أنّ عدم وضوح الفرق بالنسبة إلينا لا يعني نقطة ضعف في الرواية، إذ لو كان هذا معياراً لأشكل التعامل مع كثير من الأحكام.

من هنا، كان الأفضل بنجف آبادي أن يناقش بما أشرنا إليه سابقاً من أنّه حيث استدلّت الرواية بآية المحاربة، فلا فرق في محاربة الأسير لله ورسوله بين أن يؤخذ قبل الانتهاء وبعده، فعندما تكون الآية مستنداً للحكم فالمفترض إجراؤها مطلقاً، إلا إذا جعلت صفة المحاربة خاصة بالمتلبّس بالحرابة فعلاً بالمعنى الضيّق، وهذا يصدق على من أسر قبل وضع الحرب أوزارها، لكنّه فرضٌ قد يقال بأنّه غير عرفيّ.

نقطة الضعف الخامسة: لقد ذكرت الآية خيار الصلب، فيما لم تشر إليه الرواية، ولم تبيّن لنا

من هو الأسير الذي يصلب، فهذه نقطة ضعف أخرى[١].

لكنّ هذه الملاحظة غير دقيقة أيضاً؛ لأنّ الإمام ذكر الخيارين وترك الصلب، لا إهمالاً له بل جرياً في لغة العرب على ذكر الأمثلة، خصوصاً وأنّه أردفها بالآية نفسها، ثمّ ركّز على أنّ خيارات الآية هو القتل على أنواع عدّة. ويشهد على فهم الراوي الخيارات الثلاثة أنّه لم يسأله بعدها إلا عن النفي من الأرض؛ لأنّه الخيار الوحيد الذي لا موت فيه حسبما فهمه الراوي من كلام الإمام قبل ذلك. فعدم تصريحه بالصلب مع إشارته للجامع العام وهو القتل ليس نقطةَ ضعفٍ في الحديث.

هذه أبرز ملاحظات صالحي نجف آبادي غير ما أسلفناه من ملاحظات سابقة، وقد تبيّن من مجموع ملاحظاته، وما أسلفناه سابقاً، ورود بعض الملاحظات على متن الرواية وعدم وضوح الكثير من الملاحظات الأخرى.

ونتيجة البحث أنّه يصعب الاعتماد على خبر طلحة في إثبات هذا الحكم فلا دليل على وجوب قتل الأسرى مطلقاً، وأمّا خيار القتل (الجواز) فالأدلّة الخاصّة هنا قد تبَيّنَ ضعفها وعدم نهوض السالم منها ـ لو كان ـ لإثبات الحكم؛ لقلّته الشديدة، ولا سيما بعد معارضة خبر طلحة لقتل الأسير المقبوض عليه بعد انتهاء الحرب، وخبر الزهري ضعيف السند، ولا يمكن الاعتماد على خبر علي بن جعفر لوحده الدالّ على قتل العبد إذا خيف التحاقه بالعدوّ، وخاصّةً أنّنا لو أردنا تعميم هذا الملاك لجاز لنا قتل كلّ إنسان يُخشى لحوقه بجيش الأعداء ولو قبل لحوقه، ولو مع عدم العلم بلحوقه. من هنا يُلزم الآخذون بمثل خبر طلحة أن يرفعوا يدهم عن عمومات هدر دم المحارب؛ لأنّ الرواية أسقطت قانون هدر الدم في الأسر بعد انتهاء الحرب.

استنتاج نفي ثبوت القتل في حقّ الأسرى وبيان استثناءين

وعليه، فالقتل لا دليل في الروايات يُركن إليه يفيد جريانه كخيار أوّلي في حقّ الأسرى مطلقاً، فضلاً عن القول بكونه واجباً على الإمام، ويُستثنى من ذلك حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون قد ثبت على هذا الأسير جرمٌ خاصّ غير كونه أسيراً، فيعاقب على

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٠٦.

هذا الجرم. كما لو سرق أو قتل شخصاً وهو في الأسر أو كان قتل مسلماً بصرف النظر عن الحرب أو كانت عليه قوانين جزائيّة أو جنائيّة خاصّة تفضي إلى قتله أو غير ذلك، فهنا تترتب الأحكام عليه كما تترتب على أيّ شخص آخر، فكونه أسيراً لا يعني إسقاط كلّ الأحكام عنه، وإنّما يعني أنّ مقاتلته للمسلمين لا تؤدّي إلى قتله على تقدير وقوعه في الأسر.

الحالة الثانية: أن ترى السلطة الشرعيّة في بلاد المسلمين ممارسة خيار القتل نتيجة حالات طارئة، كما حصل مع رسول الله ﷺ، فيتحقّق عنوان ثانوي يجيز القتل حينئذٍ، ويجب أن يُعلم أنّه لا بدّ من التحفظ الشديد في العناوين الثانويّة؛ وعدم توظيفها ـ كما أشرنا مراراً ـ بطريقة عجولة وغير مدروسة.

ويثبت إلى الآن أنّ السنّة الشريفة لم تثبت في الأسرى الذكور البالغين مطلقاً سوى خياري المنّ والفداء، أما خيار القتل أو خيار الاسترقاق فلا دليل معتبراً يُركن إليه فيها، خاصّةً بعد عدم حصول وثوق بخبر طلحة، وبهذا تكون نتيجة البحث القرآني مطابقة لنتيجة البحث في السنّة.

١.١.١.٣. مستند الإجماع في قضيّة الأسرى

يُستند في تحديد مصير الأسرى إلى الإجماع، فقد ذكر النجفي أنّه لا يوجد خلاف محقّق معتدّ به في مقتل الأسير والحرب قائمة، وإن حكي عن الإسكافي إطلاق التخيير بين الاسترقاق والفداء والمنّ لهذه الحال، وذكر في الجواهر أيضاً أنّ المشهور ـ نقلاً وتحصيلاً ـ والمنسوب إلى تذكرة العلامة الحلّي نسبته إلى علمائنا أجمع.. ثبوت التخيير الثلاثي في الأسير بعد انتهاء الحرب[1].

إلا أنّ الاستناد إلى الإجماع هنا ـ مع وجود خلافات عديدة في التفاصيل ـ غير صحيح؛ لأنّه إجماعٌ مدركيّ واضح مستند إلى ما فهموه من الآيات والروايات، ولا سيّما خبر طلحة، فلا يستند إليه، سواء كان إجماعاً إسلاميّاً أم مذهبيّاً، وسواء كان متحقّقاً على مستوى الصغرى أم غير متحقّق، وسواء كان شهرةً لا يزيد عنها أم إجماعاً إطباقيّاً، وسواء كان منقولاً أم محصّلاً، فلا قيمة له في تمام هذه الحالات.

---

(١) راجع: جواهر الكلام ٢١: ١٢٢، ١٢٦ ـ ١٢٧.

العلاقات بين دليل الكتاب وسائر الأدلّة في تحديد مصير الأسرى

إذا قارنّا الآيات القرآنيّة بكلٍّ من: دليل السنّة والإجماع، فما هو المفترض فعله في هذه الحال؟ وكيف تكون النتيجة المترقّبة من حاصل مقاربة الأدلّة؟

الجواب عن هذا التساؤل أن يقال:

١ ـ إذا توصّلنا إلى عدم نهوض دليل الإجماع هنا، وقلنا في دليل السنّة ـ كما هو الصحيح ـ أنّه لم يقم دليل يُركن إليه يفيد ثبوت غير خيارَي: المنّ والفداء، فلا توجد معارضة ولا منافرة بين دليل الكتاب وسائر الأدلّة؛ لأنّها جميعاً تفضي إلى نتيجة واحدة، وهو أنّ أسرى الحروب مطلقاً لا يجري فيهم لا خيار القتل ولا خيار الاسترقاق، وإنّما المنّ والفداء، كما نصّت على ذلك آية الأسرى في سورة محمّد.

٢ ـ أمّا إذا قلنا بجريان خيار القتل أو الاسترقاق في الأسرى، كما هو ظاهر خبر طلحة بن زيد وأمثاله، وكما هو معقد الإجماع أيضاً، وقعت المعارضة بين آية سورة محمّد الظاهرة في إفادة التفصيل والحصر، وبين سائر الأدلّة، **وهنا حلول متوقّعة:**

الحلّ الأوّل: أن يقال بأنّ هذا التعارض بدويّ؛ لأنّ أقصى ما تفيده الآية أنّ الموقف في الأسرى مطلقاً أحد أمرين، فيما تفيد الروايات أنّ هناك خيارات إضافيّة، فتقيّد روايةُ طلحة إطلاقَ الآية القرآنيّة ونطبّق قانون العام والخاص والمطلق والمقيّد.

وهذا الحلّ يواجه مشكلة؛ وهو أنّه لو فسّرنا الآية القرآنية بوجوب شدّ الوثاق أو جواز شدّ الوثاق إلى أن تضع الحرب أوزارها، ثمّ المن والفداء بعد ذلك، ستكون الآية معارضة تماماً للمقطع الأوّل من مقطعَي خبر طلحة، ففيما الآية تقول: لو شددتم وثاقهم فبعد أن تضع الحرب أوزارها منّوا عليهم أو فادوهم، فلا إطلاق ولا تقييد هنا، بل معارضة تامّة توجب سقوط خبر طلحة عن الحجيّة ـ لو كان حجّةً ـ لمعارضته للقرآن.

أمّا إذا أرجعنا قيد "وضع الأوزار" في الآية إلى "ضرب الرقاب"، كان مقتضى إطلاقها شدّ الوثاق بعد الإثخان، سواء كان ذلك بعد وضع الحرب أوزارها أيضاً أم لا، فتقيّد روايةُ طلحة مدلولَ الآية، وسيأتي ما يفيد أيضاً.

الحلّ الثاني: إنّ خبر طلحة وأمثاله يعارض القرآن فيُطرح، والوجه في ذلك أنّه يمارس تقييدين في الآية:

التقييد الأوّل: إنّ الآية لا تميز فيها بين الأسر قبل وضع الحرب أوزارها وبعده، بل أعطت حكماً عاماً، فتقيّدها رواية طلحة بتفصيل الحكم بين حالة انتهاء الحرب وعدمها، من طرف تشريع القتل قبل وضع الحرب أوزارها.

التقييد الثاني: إنّ الآية لا حديث فيها عن الاسترقاق، فيتقيّد إطلاقها في بيان الخيارات في الأسير بخبر طلحة، بإضافة خيار ثالث هو الاسترقاق.

إذن فهناك تقييدان أُعملا في الآية أحدهما أثبت خيار القتل، وثانيهما أثبت خيار الاسترقاق.

في المقابل نجد الآية القرآنيّة ظاهرة في أنّها في مقام البيان والتفصيل من حيث الوظيفة في الأسرى، وقد استخدمت أسلوب التفصيل المشير إلى الحصر عبر كلمة «إما» ولا إشارة فيها إلى وجود تمييز في الحكم بن الأسر قبل وضع الحرب أوزارها وبعده، كما لا إشارة فيها لخيار القتل ولا لخيار الاسترقاق إطلاقاً، ومثل هذا السياق كيف نجري عليه تقييدين يقلبانه رأساً على عقب؟! وهذا معناه بُعد احتمال التقييد، بل يؤخذ بظاهر الآية ولا سيّما على ما قلناه قبل قليل من أنّ حالة الأسر ما قبل وضع الحرب أوزارها معارضة تماماً للآية لا مقيّدة، فيطرح الخبر ويؤخذ بالآية القرآنية.

قد يقال: إنّ ظاهر الآية ـ بناءً على رجوع قيد «حتى تضع الحرب أوزارها» إلى «فشدّوا الوثاق» ـ أنّها تتحدّث عن الأسر قبل وضع الحرب أوزارها، دون الأسر بعده، وهنا تكون منافيةً تماماً لحكم قتل الأسير الذي تحدّثت عنه رواية طلحة، فيسقط هذا المقطع من رواية طلحة، ويبقى الباقي وهو الأسر بعد وضع الحرب أوزارها على حاله لا تعارضه الآية؛ لأنّها لا تتحدّث عنه، وتكون النتيجة أنّ الأسير لو أسر قبل نهاية الحرب جرى فيه حكم الآية ـ دون الرواية ـ وهو المن أو الفداء، أمّا لو أسر بعد نهاية الحرب جرى فيه حكم الرواية ـ دون الآية ـ وهو الخياران المتقدّمان بإضافة الاسترقاق، فتسقط رواية طلحة في حكمها بالقتل دون حكمها بالاسترقاق.

لكن يجاب بأنّ التفكيك في الحجيّة في خبر طلحة بهذه الطريقة غير صحيح؛ لأنّ مقطعَي هذه

الرواية مترابطان تماماً؛ ذلك أنّها بينت في مطلعها أنّ للحرب حكمين، وعندما شرعت في الثاني ذكرت: «والحكم الآخر» في إشارة إلى حكم أوّل كان قد سبق، وهذا الترابط لا يسمح بالتبعيض في الحجيّة، فإذا سقط المقطع الأوّل بمعارضة القرآن فلا يبقى للمقطع الثاني حجية بناءً على حجية خبر الثقة، فضلاً عن حجيّة الخبر الموثوق، كما هو واضح.

وهذا كلّه شكل آخر من أشكال نقد خبر طلحة ومن موجبات سقوطه ألا وهو معارضته للقرآن الكريم.

بل قد يمكن الترقّي عبر القول بأنّ قيد «فشدّوا الوثاق» يفيد جواز الأسر قبل نهاية الحرب وبعد الإثخان من باب وجود توهّم الحظر في هذا المجال كما ألمحنا لدى الحديث عن الآية، أمّا الخيارات في الأسير فهي غير خاصّة بهذه الحالة، وإنّما هي عامّة، فالآية لا تريد بيان حكم الأسير المأخوذ قبل وضع الحرب أوزارها فقط، بل حكم تمام الأسرى، غايته أشارت إلى حالة ما قبل وضع الحرب أوزارها لوجود توهّم حرمة الأسر لا لخصوصية في خيارات الأسير في هذه الحال فتأمّل جيداً، ويكون الأسير المأخوذ قبل نهاية الحرب هو القدر المتيقّن منها.

والمتحصّل أنّ الصحيح سقوط خبر طلحة بمعارضته كلّه أو بعضه للكتاب، والأخذ بالآية الكريمة في حكمها في الأسرى، والعرف لا يرى فرقاً فيها بين الأسر قبل انتهاء الحرب وبعدها، فيعمّم الحكم لمطلق الأسير، **وهذا غير ما أوردناه على الشيخ صالحي نجف آبادي**، فإنّه كان يريد إسقاط الرواية بعدم وضوح الفرق بين الحالتين، أمّا نحن هنا فنريد تعميم دلالة الآية عرفاً للحالتين بعدم الفرق عرفاً، بعد الفراغ في مرحلة سابقة عن سقوط حجيّة الرواية.

نعم، يبقى خبر عليّ بن جعفر الدالّ على جواز قتل الأسير مع خوف التحاقه بالعدو، ودلالته بالتأوّل كما قلنا هناك؛ لأنّه وارد في العبد المشترى دون الأسير نفسه، وهي رواية لو حصل وثوق بصدورها ودلالتها فلا بدّ أن تقيّد كلّ بحث الأسرى، بل وتجيز قتل أيّ إنسان يخشى لحوقه بالعدوّ ولو في غير حال الحرب، فإذا لم نقل: إنّها واردة على نحو الحكم الحكومي والعنوان الثانوي، كانت مقيّدةً للآية القرآنية ولسائر الروايات الأساسيّة الواردة في هذا الباب، مع أنّ الآية والروايات ـ ولا سيّما خبر طلحة ـ في مقام البيان والتفصيل، فكيف يخفى تفصيل من هذا النوع ولا يُذكر على أهميّته وشدّة الابتلاء به؟! ولم نسمع يوماً أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ميّز قبل إطلاق

سراح الأسرى وسأل عن هذا الموضوع أو كان مركوزاً في أذهانهم.

ونتيجة البحث: إنّ الثابت في الأسرى هو خيار المنّ والفداء، ولم يثبت فيهم خيار آخر بالعنوان الأوّلي، لا خيار القتل ولا خيار الاسترقاق، بلا فرق في ذلك كلّه بين إلقاء القبض عليهم قبل وضع الحرب أوزارها أو بعد ذلك.

١.١.١.٤. الإسلام وتأثيره القانوني على مصير الأسرى

ذكرنا سابقاً أنّ كثيراً من الفقهاء ذهبوا إلى رفع القتل عن الأسير لو أسلم، ولا ترتفع سائر الأحكام من المنّ والفداء، وحتى الاسترقاق، بإسلامه.

وقد استُدل لذلك بأمورٍ، ولتحليل الموقف يمكن التوضيح على مرحلتين:

المرحلة الأولى: سقوط القتل بالإسلام

ومستنده هو الإجماع وعدم الخلاف على حقن دم المسلم هنا، وما دلّ من الروايات الكثيرة على حقن دم المسلم، وما جاء في خبر الزهري المتقدّم من أنّ الأسير إذا أسلم فقد حقن دمَه[1]. وهذا كلّه واضح للأدلّة العامة الحاكمة التي تقيّد هنا كلّ ما دلّ على قتله، كما أنّ قاعدة الجَب أيضاً بناءً على ثبوتها قد ترفع حكم القتل هنا، ولولا دعوى تقدّم دليل حرمة دم المسلم هنا أو قاعدة الجبّ بحيث نعلم ذلك من الدين بالضرورة مثلاً، لقلنا بتساقط دليل حرمة دم المسلم مع دليل وجوب القتل هنا بالتعارض من وجه، ويُرجع حينئذٍ إمّا إلى أصالة جواز القتل للبراءة أو إلى أصالة حرمة دم الإنسان إلا ما خرج بالدليل، أو إلى استصحاب جواز قتله بعد سقوط الوجوب على تقدير عدم تغيّر الموضوع بالإسلام.

وعلى أيّة حال، فنحن لم نثبت خيار القتل هنا في الأسير الكافر، فبطريق أولى لا يقتل على تقدير إسلامه، وكان الأولى الاستدلال بالآيات القرآنيّة الدالّة على حرمة قتل المسلم، مضافاً إلى دعوى انصراف أدلّة القتل ـ لو تمّت ـ عن صورة الإسلام، أو لا أقلّ عدم الاطمئنان بوجود إطلاقٍ فيها من هذه الزاوية.

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٢٤.

وهنا إذا سقط حكم القتل عنه، مع فرض أنّ حكم القتل يكون لو أسر حال الحرب، فمع سقوط القتل ماذا يكون حكمه والمفترض أنّه لا يوجد خيار آخر في نظريّة مشهور الإماميّة؟

ذكر المحقّق النجفي أنّه لم يجد خلافاً في خيار المنّ على الأسير[١]، إنّما الكلام في خيارَي الاسترقاق والفداء.

أ ـ فقد ذهب بعض الفقهاء إلى ثبوت التخيير بين الخيارات الثلاثة، واحتمل النجفي أن يكون مدركهم في ذلك هو الجمع بين الروايات، فمن جهة نجد أنّ خبر الزهري يُثبت أنّ هذا الأسير بعد إسلامه يحقن دمه ويصبح فيئاً، وهذا يعيّن خيار الاسترقاق ويدخله في المملوكيّة، لكن لا قائل بتعيّن هذا الخيار، فيضمّ إلى هذا الخبر ذاك الخبر المرسل من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله فادا أسيراً أسلم برجلين، يُضاف إلى ذلك أنّ الأسير الذي أسلم أولى من الكافر الذي أسر بعد انتهاء الحرب، فكما يثبت في حقّ ذاك الكافر جملة الخيارات الثلاثة، كذلك ـ بطريق أولى ـ تثبت هذه الخيارات في المسلم[٢].

ب ـ ذهب السيد الخوئي إلى أنّه بعد سقوط القتل ليس فيهم منٌّ ولا فداء ولا استرقاق؛ لأنّه لا دليل على هذا كلّه[٣]، لكنّه لم يقل لنا: إذاً ماذا نفعل بهذا الأسير؟ هل نُبقيه في السجن، وإبقاؤه أيضاً يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، أو أنّ هناك فرضاً آخر؟ وسيأتي احتمالٌ آخر في تفسير عبارته.

والصحيح:

أمّا على ما توصّلنا إليه من أنّ الحكم هو المنّ أو الفداء فيبقى هذا الحكم ساري المفعول بعد إسلامه أيضاً، تمسّكاً بإطلاق الآية القرآنيّة ـ على تقدير انعقاد إطلاق فيها لهذه الزاوية ـ والاستصحاب إذا لم نقل بتغيّر الموضوع، وليس هناك أيّ مشكلة في هذا الرأي بل هو منسجم مع الأدلّة، سوى القول بُبعد فرضية الفداء، إذ كيف سيفاديه المسلمون فيطلقون سراح مسلم مقابل مسلم يسلّموه للكفار؟!

لكنّه يمكن الجواب عنه إمّا بأن تكون للمسلم الجديد عشيرة أو جهة أو قانون يحميه من أن

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢١: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ١٢٥.

(٣) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٧٤.

تتعرّض له السلطة الكافرة، أو بأن يتّفق مع المسلمين على إخفاء إسلامه لإطلاق سراحه، ثمّ له بعد ذلك أن يهاجر من بلاد الكافرين ـ لو لم يتمكّن من العيش فيها ـ إلى ديار الإسلام، بل المفاداة في مثل هذه الحالات أربح للمسلمين حيث يطلق فيها سراح اثنين منهم دون إطلاق سراح أيّ كافر.

فقد يترجّح ـ على ما ذهبنا إليه ـ بقاء خياري المنّ والفداء، والمفروض عدم وجود خياري القتل والاسترقاق حتى نبحث في سقوطهما. **لكنّ التشكيك في الإطلاق والاستصحاب لحالة الإسلام، كما ألمحنا له آنفاً، تجعلنا في ريب من ثبوت هذا الحكم بعد إسلامه، فالأقرب لفراغ الذمّة هو إطلاق سراحه الذي هو غير المنّ**؛ لأنّ المنّ هو نوعٌ من التفضّل عليه كما أشرنا لذلك فيما سبق، فكأنّ لنا عليه حقّاً ونريد أن نتنازل عن حقّنا تكرّماً وفضلاً، في حين بعد إسلامه لا يكون هناك منٌّ، بل يكون من حقّه علينا أن يكون حرّاً مطلق السراح، فإسقاط الخيارات كلّها يساوي إطلاق السراح بلا مفهوم المنّ، فتأمّل جيّداً، ولعلّ هذا هو ما يريده السيّد الخوئي في كلامه المتقدّم.

أمّا على نظريّة المشهور، فإنّ الوجوه التي ذكروها غير واضحة؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ خبر الزهري الذي يثبت الاسترقاق والفيئيّة ضعيف السند لا يصلح إدخاله طرفاً في الجمع بين الأحاديث.

ثانياً: إنّ خبر مفاداة رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً أسلم برجلين، فعلٌ نبوي قليل الحصول، ونحن لا نحرز مستنده؛ فلعلّه كان بعنوان ثانوي، فلا يثبت هذا الخيار بالعنوان الأوّلي، هذا فضلاً عن ضعف سند هذا الخبر بالإرسال شيعيّاً.

ثالثاً: إنّ فكرة الأولويّة غير واضحة؛ لأنّ الكافر الذي يؤسر بعد انتهاء الحرب تثبت في حقّه خيارات فإذا أسلم، لم تسقط بإسلامه، أمّا هنا فالمفروض أنّه لا يوجد سوى خيار واحد هو القتل، وقد سقط، فإثبات الخيارات الثلاثة يحتاج إلى دليل، والإسلام لا يسمح بالاسترقاق الابتدائي كما يقول المحقّق النجفي صاحب هذه الملاحظة[1].

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٢٥.

رابعاً: الاستناد إلى أصالة الحرّية، بل إلى أصالة عدم تعلّق حقّ بهذا الأسير يؤخذ عليه الفداء(١)، بل بإمكاننا استصحاب عدم ثبوت الثلاثة في حقّه أيضاً، لولا ما سيأتي.

خامساً: إنّ استدلال صاحب الجواهر على ثبوت الاسترقاق بأنّ الأسر مقتضٍ له؛ لأنّ الكفار مماليك للمسلمين، كما جاء في خبر زرارة (ومحمّد بن مسلم) عن أبي جعفر الباقر الوارد في أبواب الربا، حيث يقول: «ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بينه وبين أهله ربا، إنّما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك»، قلت: فالمشركون بيني وبينهم ربا؟ قال: «نعم»، قلت: فإنّهم مماليك، فقال: «إنّك لست تملكهم، إنّما تملكهم مع غيرك، أنت وغيرك فيهم سواء، فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك؛ لأنّ عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك»(٢)، وإنّما تعيّن قتلهم، فإذا سقط القتل عادت الملكيّة إلى حالتها الطبيعيّة، فتُستصحب، ويتبعُ الاسترقاقَ كلٌّ من الفداء والمنّ، وإن كان الاحتياط بالاقتصار على المنّ(٣).

هذا الاستدلال ضعيف؛ لأنّ الرواية التي استند إليها ضعيفة السند بياسين الضرير الذي لا دليل على توثيقه إطلاقاً(٤).

سادساً: إنّ سقوط الخيارات الثلاثة إلى جانب خيار القتل، كما ذهب إليه السيد الخوئي هو أيضاً غير واضح، إذ ماذا سنفعل بالأسير حينئذٍ؟! ليس من خيار سوى إبقائه في السجن إلى أن يموت، وهذا أيضاً يحتاج إلى دليل، فالإبقاء في السجن لم يكن خياراً موجوداً قبل الإسلام ولا دليل على أنّه استجدّ، فما العمل حينئذٍ؟! ولعلّ السيد الخوئي رفض تعيّن أحد الثلاثة دون التخيير، فيجاب عنه بما تقدّم، أو لعلّه لم يلتفت إلى مؤدّى كلامه ميدانيّاً، أو لعلّه ـ كما قد يظهر من تعبيره بـ «عليهم» ـ هو أنّه ينفي وجوب واحد من هذه الثلاثة على المسلمين، ولكنّ هذا

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الكافي ٥: ١٤٧؛ والاستبصار ٣: ٧١؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١٧ ـ ١٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥ ـ ١٣٦، كتاب التجارة، أبواب الربا، باب ٧، ح٣، ٤.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ٤٥٣؛ والطوسي، الفهرست: ٢٦٧؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ١٨١؛ ومعجم رجال الحديث ٢١: ١٣ ـ ١٦، رقم: ١٣٤٤٣ ـ ١٣٤٤٤.

أيضاً غير مفهوم من حيث النتيجة، أو لعلّه قصد مفهوم حقّ إطلاق السراح المختلف عن مفهوم المنّ، كما أشرنا قبل قليل، فيكون كلامه تامّاً.

وعليه، فبناء على الرأي القائل بقتل الأسير الذي يؤسر قبل انتهاء الحرب لا يوجد دليل شرعي على الاسترقاق ولا المفاداة ولا السجن ولا القتل على تقدير إسلامه، فإطلاق سراحه هو المتعيّن لا من باب وجود دليل على المنّ، بل من باب أنّه مسلم لا يوجد دليل على استرقاقه أو احتجازه، فيخلّى سبيله لذلك بلا مفهوم المنّ، بعد الريب في جريان الاستصحاب؛ من حيث تغيّر الموضوع.

وبهذا تكون النتيجة ـ على مبنى المشهور وما توصّلنا إليه معاً ـ هو حقّ إطلاق السراح فقط. وهذا كلّه في الأسير الذي يؤسر قبل انتهاء الحرب.

المرحلة الثانية: الموقف من سائر الخيارات (المنّ. الاسترقاق. الفداء)

أمّا الخيارات الثلاثة المتبقية، وهي المنّ والفداء والاسترقاق، والتي تثبت عندهم في الأسير الذي يؤسر بعد وضع الحرب أوزارها، وقد يفترض ثبوتها في غيره نظريّاً، **ففيها ثلاثة آراء:**

الرأي الأوّل: وهو الرأي المشهور، والذي يرى أنّه لا خلاف معتدّاً به يُعثر عليه في أنّ الأحكام الثلاثة ـ غير القتل ـ تبقى ثابتة في حقّ هذا الأسير الذي كانت هذه الخيارات ثابتة له قبل إسلامه[١]، فالإسلام لا يغيّر من الوضع القانوني شيئاً لهذا الأسير.

والذي يمكن أن يستدلّ به لهذا الرأي المشهور هو:

الوجه الأوّل: إنّه مقتضى الأصل[٢]. والظاهر أنّ المراد بالأصل هو استصحاب بقاء هذه الخيارات؛ فإنّها كانت ثابتة قبل الإسلام فتبقى بعده ما لم يدلّ دليلٌ على السقوط.

الوجه الثاني: إطلاقات الأدلّة من الآية وغيرها، ولا سيّما خبر طلحة بن زيد[٣]، فهي لم تفصّل بين صورة الإسلام وغيرها فتشملهما معاً.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٧٤؛ وجواهر الكلام ٢١: ١٢٨.

وهذان الوجهان صحيحان، إلا إذا قيل بانصراف الإطلاقات عن صورة إسلام الأسير، والشكّ في بقاء الموضوع بعد إسلامه ولا بدّ في الاستصحاب من بقاء الموضوع؛ لأنّ الموضوع كان الأسير الكافر دون مطلق الأسير، كما سيظهر في بحث أسرى أهل البغي.

الرأي الثاني: وهو ما ذكره الشيخ الطوسي ـ قولاً ـ بأنّه على تقدير الإسلام يسقط الاسترقاق، لأنّ عقيلاً أسلم بعد الأسر، ففداه رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يقم باسترقاقه(١).

لكن يُناقش:

أوّلاً: بما ذكره في الجواهر(٢)، من أنّه فعلٌ فلا يفيد العموم؛ إذ دلالته صامتة، وغاية ما يدلّ عليه جواز المفاداة دون سقوط الاسترقاق.

ثانياً: إنّ المفاداة تعدّ أحد الأمور التي يخيّر فيها الإمام، فاختيار النبيّ لها من باب أنّها أحد أطراف الاختيار، وليس ذلك دليلاً على أنّ اختياره كان لمبدأ عدم جواز الاسترقاق(٣).

يُضاف إليه: إنّ هذه القصّة ليست مندرجة تحت أسرى الحرب، بناءً على أنّ النبيَّ اعتقل العقيلي ولم يأسره في الحرب، لو بنينا على أنّ الأسير مفهومٌ أخصّ.

وعليه، فالقول بسقوط الاسترقاق بالإسلام لا دليل عليه.

الرأي الثالث: ما ذكره قطب الدين الراوندي من القول بسقوط تمام الأحكام عن الأسير إذا أسلم، مستنداً في ذلك إلى مثل تعالى: ﴿..**فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٣)، وقوله سبحانه: ﴿**فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (البقرة: ١٩٢)(٤)؛ حيث إنّهما تدلان على أنّ الإسلام يغفر لهم ما قد سلف.

إلا أنّ هذا الاستدلال ضعيف ـ وإن كان إذا ضمّ إلى دليل خيارات الأسير لتقدَّم عليها بلسانه ـ لأنّ الآيتين بصدد وقف الأعمال العسكريّة ضدّ الكافرين على تقدير كفّهم عن المسلمين، بمعنى عدم خوض حرب معهم على تقدير إسلامهم أو عدم اعتدائهم، فلا يحرز شمولهما لما

---

(١) المبسوط ٢: ٢٠.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) انظر: فقه القرآن ١: ٣٤٧.

نحن فيه.

والتحقيق ـ على وفق ما توصّلنا إليه سابقاً ـ هو أنّ خيار القتل والاسترقاق والاستبقاء في السجن خيارات لم تثبت من الأوّل حتى تستمرّ إلى ما بعد إسلام الأسير، وعليه فالأسير لو أسلم يظلّ أمام خيارين، إما الفداء ـ على تقدير عدم وجود مفسدة فيه ـ أو المنّ، على تقدير شمول الإطلاقات لصورة الإسلام وعدم شمول قاعدة: «الإسلام يجب ما قبله» لهذا المورد، وإن كان في النفس شيء كما ألمحنا سابقاً، فالأحوط إطلاق سراحه فوراً حيث يمكن ولا تلزم مفسدة.

هذا، ومن الضروري هنا الإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: إنّ إطلاق سراح الأسير المسلم بعد الأسر أو أيّ من الأحكام التي مرّت يجب أن يلاحظ معه عدم إرادة الخيانة من وراء التلطّي بالإسلام، وإلا فقد يُسلم كلّ أسير يدخل أسر المسلمين، فيطلَق سراحه ـ وجوباً مثلاً ـ فيما يكون ذلك مجرّد تحايل؛ فعلى سلطة المسلمين دراسة هذا الأمر بجدّية كي لا يلزم من ذلك استغباؤها.

كما لا يصحّ في المقابل الاستعجال باتهام الأسير بالخيانة والكذب عندما يعلِن إسلامه. وهذا واضح.

النقطة الثانية: إنّ اختيار الفداء هنا يجب أن لا تكون فيه مفسدة أكبر من مصلحة الفداء نفسه، كأن لا يُلحِق الفداءُ الأذى بهذا المسلم ونحو ذلك، وهذا أمرٌ مهمّ يفترض أن تلاحظه الجهة المسؤولة عن هذا الموضوع.

٥.١.١.١. الموقف من اشتراط الأصلحيّة في خيارات الأسير

سبق أن مرّ قولُ من اشترط أن يختار الإمام من الخيارات الثابتة في حقّ الأسير ـ مهما كانت ـ ما هو الأصلح، فليس له الاختيار بعيداً عن "الأصلح".

إلا أنّنا لم نجد ـ بعد البحث والفحص ـ دليلاً على ذلك، وإن كان اختيار الأصلح حسناً، لكنّه لا دليل على لزومه، وهناك فرق بين أن يكون في المنّ مصلحة زائدة أو يكون في الفداء مفسدة، فإنّه يشترط أن لا يكون في الخيار الذي يرتئيه الحاكم مفسدة، لكنّ ذلك لا يعني شرط الأصلحيّة، كما هو واضح.

ولا دليل هنا إلا ما قد يقال من أنّه يجب على الحاكم مطلقاً في كلّ سيرته وممارسته للسلطة والحكم أن يختار الأصلح للمسلمين، فإذا ثبتت هذه القاعدة العامّة في الفقه السياسي الإسلامي شملت المقام، وإلا فلا موجب لنظريّة الأصلح هنا مطلقاً.

١.١.١.٦ ـ الأسرى المقاتلون أو مطلق الذكور البالغين؟! تغيير منهجي في تقسيم البحث

وبهذا يتمّ الكلام في النوع الأوّل من أسرى العدو، وهم الذكور البالغون، لكنّ الذي نراه ـ وسيأتي المزيد حوله ـ أنّ التقسيم بين الذكر البالغ وغيره خطأ؛ فالأدلّة المتقدّمة ليست خاصّة بالذكر البالغ، كما لا تشمل كلّ ذكر بالغ، وإنّما هي ـ بتعبيرٍ دقيق ـ خاصّة بالمقاتلين أو المشاركين في الحرب ممن جاز قتالهم في الحرب، فالمفترض أن يكون النوع الأوّل من الأسرى تحت عنوان المقاتلين، سواء كانوا ذكوراً أم إناثاً، أو على الأقلّ "المقاتلين الذكور". وما تقدّم من أدلّة لا يشمل الذكور والإناث غير المقاتلين كما هو واضح من سياق الآيات وخبر طلحة أيضاً وغيره، وهذه نقطة في غاية الأهمية تغيّر كلّ المنهجية والتقسيم الذي جاء في الفقه الإسلامي حول قضيّة الأسرى. ويتعزّز مفهومنا عبر ملاحظة مستثنيات الحرب، فالشيوخ والعجزة لا يُقتلون في الحرب، فإذا أسروا قبل وضع الحرب أوزارها صار واجباً قتلهم، وكذا الحال في الرهبان وأمثالهم والمجانين طبقاً لكلام الفقهاء، مع أنّ هذا فيه نحو مفارقة؛ فالإسلام يشدّد على عدم قتلهم حال الحرب، فكيف يوجب قتلهم لو وقعوا في الأسر، أو يجيز قتلهم؟! ولعلّه لذلك وسّع مثل السيد الخوئي[1] المستثنى إلى الشيوخ وكلّ من لا يقتل، فجعلهم مع النساء والذراري في الحكم.

١.١.٢ ـ الأسرى غير المقاتلين (النساء والذراري)

يذهب مشهور الفقهاء المسلمين إلى أنّ الإناث وغير البالغين (الذراري) يُملَكون بالسبي والقهر، ولا يُقتلون، حتى لو كانت الحرب قائمة حين أسرهم. ويبدو منهم أنّه لا يوجد في موردهم خيار الفداء أو المنّ أو الإبقاء في السجن. وقد ذكر بعضهم عدم وجدان الخلاف في هذا

---

(١) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

الأمر[١]، بل ادّعي الإجماع عليه[٢].

ويفهم من الفقه الإسلامي ـ كما ألمح إليه النبهاني ـ أنّ النساء والذراري لا يندرجون في مفهوم الأسير، بل في مفهوم الغنائن والمملوكات، وعلى هذا كانت الثقافة آنذاك، فلا ينبغي تحكيم فقه الأسرى في فقه السبايا[٣].

ولا بدّ من بحث أدلّة هذا القول المشهور، وهي ـ بعيداً عمّا استند إليه بعض الفقهاء من الأخذ بالإجماع هنا[٤]؛ لكونه واضح الضعف؛ لأنّه مدركي مستنِد إلى سائر الأدلّة القادمة، ولا أقلّ من احتمال المدركية جداً فيه، كما وبعيداً عن النصّ القرآني الذي يبدو أنّه لا يشير من قريب ولا من بعيد إلى هذا الموضوع ـ أمور:

١.١.٢.١. مرجعيّة السنّة الشريفة والنصوص الحديثيّة، تحليل وتعليق

أوّل الأدلّة هنا هو الاستناد إلى الروايات الدالّة على هذا الأمر، وهذه الروايات هي:

الرواية الأولى: خبر رِفَاعَة النخّاس، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ (القوم) الروم يغيرون على الصقالبة[٥] (والنوبة)، فيسرقون أولادهم من الجواري والغلمان، فيعمدون إلى الغلمان فيَخصونهم، ثم يبعثون (بهم) إلى بغداد إلى التجّار، فما ترى في شرائهم ونحن نعلم أنّهم مسروقون (قد سرقوا) وإنما أغاروا عليهم من غير حربٍ كانت بينهم؟ فقال: «لا بأس بشرائهم، إنّما أخرجوهم من الشرك إلى دار الإسلام»[٦].

وقد استدلّ بهذه الرواية السيّد الخوئي لإثبات، ليس فقط الملك بالسبيّ، بل الملك والاسترقاق حتى في غير حال الحرب[٧].

---

(١) انظر: منتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٢٦؛ وجواهر الكلام ٢١: ١٢٠.

(٢) غنية النزوع: ٢٠٣، ٢٠٥؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ١٥٤؛ وشرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٢٦.

(٣) انظر: الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ١٢٠.

(٥) الظاهر أنّهم قوميّة السلاف، أو كلّ من هم حمر اللون من الروس والبلغار وأمثالهم.

(٦) الكافي ٥: ٢١٠ ـ ٢١١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٦٢؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣١.

(٧) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٧٤؛ ولاحظ موقفه الفقهي الكامل في المصدر نفسه ٢: ٦٦.

إلا أنّ هذه الرواية رغم تماميّتها من حيث السند مبدئيّاً؛ إلا أنّ دلالتها غير واضحة؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ الظاهر من ذيل الرواية ـ وهو فيما يبدو واقعٌ موقع التعليل ـ أنّ الإمام برّر شراءهم بأنّهم أخرجوهم من دار الشرك إلى دار الإسلام، فلو كانوا يملكونهم أو كانت المعاملة معهم سليمة وفق قواعد باب التجارات والعقود لما كانت هناك حاجة، بل معنى، لهذا التبرير بهذه الطريقة، فكأنّ الإمام استند إلى عنوان ثانوي، وهو دخول هؤلاء العبيد دار الإسلام، وهذه خدمة جيدة من حيث إنّهم يظلّون تحت المناخ الإسلامي، مما قد يدفعهم للإسلام؛ لهذا لا بأس بشرائهم، لا لأنّ ملكيّة الطرف الآخر تامّة، وهي نافذة في البيع ولو من دون خصوصيّة الدخول في دار الإسلام. وفرض القضيّة أنّ المعاملات كانت تقع في بغداد، أي عاصمة الخلافة في زمن الإمام الكاظم، وهو الإمام المسؤول هنا، ومع هذه القرينة المتصلة أو احتمال القرينيّة لا ينعقد ظهور واضح في الملكيّة بالعنوان الأوّلي؛ ولهذا يصعب الاستناد إلى هذه الرواية، لشراء هؤلاء الرقيق في بلاد الروم ثمّ بيعهم على الروم أنفسهم؛ بل العنوان الولائي يتقوّى هنا بمثل ما قلناه.

ثانياً: إنّ الراوي فرض في الرواية أنّهم مسروقون، أي أنّه يقرّ بأنّهم لا يملكونهم بوجهٍ شرعي، ومع ذلك لم يُشر له الإمام إلى بطلان تصوّره في المسألة، فكأنّه يقرّه على عدم دخول هؤلاء الرقيق في ملكيّة الكفّار بوجهٍ شرعي، ومع ذلك أجاز له شراءهم، مما يكشف عن أنّ تجويز الشراء لم يكن لصحّة الشراء بحسب قواعد باب التجارة، وإنّما لمصالح أخرى ترجع إلى دخولهم دار الإسلام، وأنّ الإمام يصدر هذا القرار من موقع مصلحي ولائي أو نحوه.

وهذه المناقشة مبنيّة على أنّ سكوت الإمام هنا فيه إقرارٌ حجّة، وقد بحثنا الإقرار في علم الأصول، فراجع، كما أنّها مبنيّة على أنّ تعبير السرقة يراد به مفهوم يستبطن عدم الملكيّة والحقّ.

ثالثاً: إنّ راوي هذا الخبر هو رفاعة النخّاس، وهو رجلٌ شهدوا بوثاقته، فقد قال فيه النجاشيّ: «كان ثقة في حديثه، مسكوناً إلى روايته، لا يعترض عليه بشيء من الغمز، حسن الطريقة..»[1]، وقال الطوسي فيه: «ثقة. له كتاب..»[2]. ونحوهما قال الحلّي[3]. **إلا أنّ الظاهر من**

(١) الفهرست: ١٦٦.

(٢) الفهرست: ١٢٩.

(٣) انظر: خلاصة الأقوال: ١٤٦.

تعريفه أنّه كان نخاساً، أي يتاجر في الرقيق؛ فهذه الرواية تقع لصالحه تماماً، وقد كنّا قلنا في مباحث الحديث من علم أصول الفقه أنّ الراوي إذا روى روايةً فيها نفعُه ـ كهذه الرواية ـ فإنّ درجة الوثوق بها تنخفض تلقائيّاً، وقد يسقط الخبر عن الحجيّة حتى على نظريّة حجيّة خبر الثقة الظنّي، من هنا يصعب الاعتماد على هذه الرواية منفردةً.

هذا، إلا إذا تمّ إثبات أنّ النخّاس وصفٌ لاحقٌ به بملاحظة أسرته أو جدّه أو نحو ذلك، أو كانت ثقتنا بوثاقة أو عدالة رفاعة النخاس عاليةً جدّاً بحيث يصبح احتمال وضعه أو تغييره في بعض التفاصيل هنا منعدماً.

رابعاً: إنّ هذه الرواية ـ لو غضضنا الطرف عما تقدّم ـ لا تدلّ على أنّ المسلمين يملكون النساء والذراري بالسبيّ، فضلاً عن غيره؛ لأنّ أقصى ما تدلّ عليه إقرار ملكيّة الكافر لهذا العبد الكافر الذي أُخذ بحربٍ أو بغارة، وهذا لا يلازم الإقرار بملكيّة المسلم للعبد لو أخذه بهذه الطريقة، فنحن نعلم أنّ معاملات الكافر قد تكون باطلةً مع غيره، لكن مع ذلك نأخذ أمواله بطريق المعاوضات دون توقّف في صحّة الملكيّة التي وصل إليها بطريقٍ غير سليم، وعليه فالاستدلال بهذه الرواية مشكلٌ؛ وسيأتي ما يفيد أيضاً.

غير أنّ هذه الملاحظة يمكن التعليق عليها، بأنّ التعليل في جواب الإمام يصلح لما يسرقه المسلم والكافر، فلا يجوز سرقة هؤلاء الأطفال والنساء، لكن لو حصل ذلك وبيعوا في بلاد الإسلام، فإنّ المفترض أنّ التعليل في الرواية يشملهم.

الرواية الثانية: خبر إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سبي الأكراد إذا حاربوا، ومن حارب من المشركين، هل يحلّ نكاحهم وشراؤهم؟ قال: «نعم»[1].

فهذه الرواية تدلّ على جواز شراء السبي، لكنّ ضمّها إلى رواية رفاعة في التعليل الموجود فيها، لا يسمح بأخذ الإطلاق الأوّلي منها، وتجاهل العنوان الثانوي، مع احتمال نظرها إلى تسهيل التعامل مع ما يسبيه المسلمون من خلال دولتهم غير الشرعيّة، كما سيأتي نظيره في خبر المرزبان، فالأمر يعود نفسه. والظاهر تمامية الرواية سنداً.

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٦١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥٠، ح١.

الرواية الثالثة: خبر المَرْزُبَان بن عِمران، قال: سألته عن سبي الدَّيْلَم، وهم يسرقون بعضهم من بعض ويغير عليهم المسلمون بلا إمام، أيحلّ شراؤهم؟ فكتب: «إذا أقرّوا بالعبوديّة فلا بأس بشرائهم»(١).

وهي دالّة على صحّة شرائهم مع أنّهم مسروقون، فتفيد عين ما تفيد الروايتان المتقدّمتان، مع إضافة قيد إقرارهم بالعبوديّة.

لكنّ هذه الرواية ضعيفة من جهتين:

أ ـ إنّ المرزُبان بن عمران لا توثيق له(٢)، سوى أنّه روى عنه صفوان بن يحيى، ووردت روايات تمدحه رواها هو نفسه، وكلا هذين الطريقين غير سليم.

ب ـ إنّ الرواية مضمرة، والمرزبان ليس من أجلاء الرواة الذين يبعد في حقّهم الرواية أو السؤال عن غير الإمام، ورواياته معدودة قليلة لا يستكشف منها بُعد أن يكون سؤاله عن غير الإمام، فلا يحرز أنّ المسؤول هو الإمام، فتسقط الرواية عن إحراز كونها رواية، فلا اعتبار بها، وقد كنّا حقّقنا في علم الأصول طريقاً خاصّاً لحجيّة بعض المضمرات يقوم على حساب الاحتمال، ومن الواضح عدم جريانه هنا لقلّة روايات الرجل وقلّة المعلومات عنه، فالرواية غير معتبرة.

هذا، ومن اللافت في أمر هذه الرواية أنّ هذا السؤال والجواب معاً وقعا ضمن أسئلة زكريا بن آدم للإمام علي الرضا والتي ستأتي في الرواية السادسة، ومن الغريب أن يكون نفس السؤال بنفس الطريقة منقولاً هنا باسم شخصٍ لم تثبت وثاقته وهو المرزبان!

الرواية الرابعة: خبر العيص، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قومٍ مجوس خرجوا على ناسٍ من المسلمين في أرض الإسلام، هل يحلّ قتالهم؟ قال: «نعم، وسَبْيهم»(٣).

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٦١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥٠، ح٢.

(٢) انظر ـ لمزيد اطّلاع حوله ـ: رجال البرقي: ٥١؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٧٩٤ ـ ٧٩٥؛ ورجال الطوسي: ٣٦٦؛ ومعجم رجال الحديث ١٩: ١٢٦ ـ ١٢٨، رقم: ١٢٢٤٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ١٦١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب

والرواية واضحة في الدلالة على جواز السبي لمن يَعتدي على ديار المسلمين، أي في موارد الجهاد الدفاعي أو يتمرّد على المسلمين داخل بلادهم ويخرق عقد الذمّة، كما أنّ إسنادها صحيح، **لكن يلاحظ عليها:**

أوّلاً: ثمة غرابة في سؤال السائل هنا، فالمجوس يغيرون على بلاد المسلمين ويقتلونهم ويأتي العِيص بن القاسم الموصوف بأنّه ثقةٌ عينٌ ليسأل عن جواز مقاتلتهم، لا ليسأل عن قتالهم تحت راية الحاكم الجائر، أو ما شابه ذلك، ومن البعيد على رجلٍ عالم كالعيص أن يسأل عن جواز قتال كفّار اعتدوا أو تمرّدوا على بلاد المسلمين، ففي الرواية بعض الغموض.

لكنّ هذا الإشكال ـ رغم وجاهته ـ قد يُجاب عنه بمركوزيّة عدم المشاركة في الحروب الخارجيّة والداخليّة في الذهن الشيعي غير الزيدي؛ لأنّ هذه الحروب كانت غالباً ـ إن لم يكن دائماً ـ تحت إمرة سلطان الوقت، فلعلّ هذه المركوزيّة أوهمت العيص أنّ مقاتلة هؤلاء فيها مشكلة، **إلا إذا قيل**: إنّه لو كان هذا هو منطلق السؤال لكان يفترض بالإمام رفع هذا الالتباس من ذهن السائل، مع أنّه لا إشارة لهذا الأمر، لا في سؤال السائل ولا في جواب المجيب.

ثانياً: إنّ كلمة السبي لا تدلّ ـ لغةً ـ على الملكيّة، وإنّما على سوق جماعة من مكانٍ إلى آخر عن إجبار، ولهذا أطلق على السيدة زينب بن علي وسائر من بقي من أهل بيت الحسين عليه السلام عنوان: السبايا، لا إقراراً بالملكيّة، وإنّما إيذاناً إلى أخذهم كرهاً من مكان إلى آخر أو من بلد إلى آخر، ولهذا عرّف ابن فارس السبي فقال: «أخذ شيء من بلد إلى بلد آخر كرهاً..»[1].

إلا إذا قيل: إنّ السبيَ قد اقترن بالاسترقاق، وإن لم يكن منه لغةً، ويشهد له استخدامات هذه الكلمة هنا في هذه الروايات التي نحن فيها، ولا أقلّ يمكن فهم السبي بمعنى أخذهم عن بلدانهم وإذلالهم كما حصل مع سبايا الحسين.

ثالثاً: إنّ السبي لا يختصّ بالنساء والذراري، فلا دليل على أنّ المراد بالرواية سبي النساء، بل لعلّ المراد سبي نفس المجوس المعتدين، أي أسرهم وأخذهم إلى داخل بلاد المسلمين، فتدلّ على استرقاق أسرى الحرب، فتعارض الآيةَ القرآنيّة من سورة محمّد على ما قلناه سابقاً.

٥٠، ح٣.

(١) معجم مقاييس اللغة ٣: ١٣٠.

وهذا الإشكال يحتاج للتدقيق في تداول مفردة "السبي" في غير مورد النساء والذراري، وإن كان ذلك في أصل اللغة ممكناً، لكنّ المنصرف ـ كما قلنا سابقاً ـ هو سبي غير المقاتلين.

الرواية الخامسة: خبر محمّد بن عبد الله، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قومٍ خرجوا وقتلوا أناساً من المسلمين وهدموا المساجد وأنّ المتولّي [المستوفي، المتوفّي] هارون بعث إليهم فأُخذوا وقتلوا وسبي النساء والصبيان، هل يستقيم شراء شيءٍ منهنّ ويطأهنّ أم لا؟ قال: «لا بأس بشراء متاعهنّ وسبيهن»[١].

وهي تدلّ على جواز شراء المتاع والسبي، فتفيد ما تفيده الروايات الأولى.

لكن يمكن أن يناقَش الاستدلال بهذه الرواية:

أوّلاً: إنّها ضعيفة السند بمحمّد بن عبد الله؛ فإنّ الواقع في هذه الطبقة لم يثبت توثيقه، إلا من ناحية رواية البزنطي عنه، فلتراجع أسماء من في هذه الطبقة، مثل محمد بن عبد الله الأشعري، ومحمد بن عبد الله القمي، ومحمد بن عبد الله بن عمرو، وغيرهم.

والظاهر بحسب نسخةٍ أخرى، كما هو ظاهر (جامع أحاديث الشيعة)[٢]، والسبزواري في كفاية الأحكام[٣]، أنّ اسم الراوي هو محمد بن عبيد الله، وعلى هذا التقدير تظلّ الرواية ضعيفة السند، لتردّدها على الأقلّ، وتردّد هذا الإسم أيضاً.

ثانياً: إنّ في الرواية غموضاً، فالسائل يسأل عن جواز شراء هؤلاء النسوة، فيجيب الإمام بجواز شراء متاعهنّ، ثم يقول: «وسبيهنّ»، فإنّ كلمة «وسبيهنّ» إمّا استئنافية بمعنى: ويجوز سبيهنّ، مع أنّ السؤال لم يكن عن جواز السبيّ، وإنّما عن شراء المسبيّات، أو تكون هذه الجملة معطوفة على المتاع فتكون بمعنى: «بشراء متاعهنّ وشراء سبيهنّ» وهذا غير مفهوم، إلا إذا قصد بالسبي ما كان معهنّ، لا هنّ أنفسهنّ. لكن لو كان كذلك لم يُجِب الإمام عن سؤال الوطء. ما لم نقل بأنّه إنّما أضاف «سبيهنّ» لبيان شرعيّة السبي، ومن ثمّ شرعيّة كلّ النتائج التي تترتّب عليه

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٦١ ـ ١٦٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، باب ٥٠، ح٤.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١٣: ٢٢٤.

(٣) كفاية الأحكام ١: ٤٠٠.

من التملّك والبيع والوطء وغير ذلك.

ثالثاً: إنّ الرواية جوابٌ عن حادثةٍ وقعت يسأل السائلُ الإمامَ عنها، وليس هناك ما يؤشر إلى أنّ هؤلاء القوم من غير المسلمين، فلعلّهم مسلمون، ولكنّنا استوحينا كفرهم من جواب الإمام الذي فيه في نفسه بعض الغموض، فهذا الترخيص نازلٌ في جماعة خاصّين، لم يوضح لنا السائل من هم؟ ولم يقل لنا قصّتهم، فجواب الإمام كان عن حادثة جزئيّة وقعت لا نعرف ملابساتها حتى نأخذ منها حكماً عاماً. وسيأتي في الرواية اللاحقة شيءٌ ذو صلة.

وهذا الكلام على وجاهته، لكن للعلم بعدم استرقاق المسلمين يرتفع احتمال كونهم مسلمين، مضافاً إلى أنّ عدم معرفتنا بهويّة هذه الجماعات لا يغيّر من أصل الاستفادة من هذه الرواية ولو في الجملة، فإنّ غير واحدة من هذه الروايات وإنّ ناقشناه لكنّه يثبت مبدأ الاسترقاق بالحرب في الجملة لا بالجملة، فانتبه.

الرواية السادسة: خبر زكريّا بن آدم، قال: سألت الرضا عليه السلام عن قومٍ من العدوّ صالحوا ثمّ خفروا، ولعلّهم إنّما خفروا لأنّه لم يعدل عليهم[1]، أيصلح أن يشترى من سبيهم؟ قال: «إن كان من عدوٍّ قد استبان عداوتهم فاشترِ منه، وإن كان قد نفروا وظلموا فلا تبتع (يباع) من سبيهم»[2]. قال: وسألته عن سبي الديلم يسرق بعضهم من بعض ويغير المسلمون عليهم بلا إمام أيحلّ شراؤهم؟ قال: «إذا أقرّوا بالعبوديّة فلا بأس بشرائهم»[3].

وهي تدلّ على عين ما تقدّم في الرواية السابقة، بيد أنّها هذه المرّة تفصّل بين حالتين، فيما لم تُشر الرواية السابقة إلى هذا التفصيل أساساً.

لكنّ الرواية ضعيفة السند بمحمد بن سهل بن اليسع الأشعري المجهول. ومجردُ رواية جماعة

---

(١) هذا التعبير من شخصيّة بحجم زكريا بن آدم، يرشد إلى طبيعة تعامل بعض المسلمين في بعض الفترات الزمنيّة بغير عدل مع الأقليّات الدينيّة، ولعلّ ما يحكي عنه زكريا هنا هو ما كان معروفاً في مثل عصر هارون الرشيد من التعامل الجائر والظالم مع الأقليّات الدينيّة.

(٢) هذا الجواب في غاية الأهميّة؛ لأنّه يشرح أنّ ثورة المظلوم على الظالم لا تسمح لي بالتعامل معه بطريقة غير صحيحة ولو كان كافراً، بل ولو خرق عقد الذمّة. وهذا التمييز الذي تضعه الرواية أخلاقيّ بامتياز.

(٣) الكافي ٥: ٢١٠؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٧٦ ـ ٧٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥٠، ح٥.

لكتبه أو رواية أحمد بن محمّد بن عيسى لكتبه لا يدلّ على التوثيق، كما أنّ مجرّد أنّ للصدوق طريقاً إليه لا يوثقه أيضاً[١]، وقد حقّقنا في الرجال بطلان مثل هذه المعايير في إثبات التوثيق، فالرواية غير معتبرة.

الرواية السابعة: خبر إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام في شراء الروميّات؟ فقال: «اشترهنّ وبعهنّ»[٢].

إلا أنّ هذه الرواية ـ التامّة السند بصرف النظر عن إشكاليّة محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان المعروفة ـ يضعها الحرّ العاملي في هذا المجال، لكنّها غير دالّة؛ إذ هي سؤال عن شراء الروميّات، ولا نعلم حيثيّة السؤال، وهل الشراء كان بعد السبي مباشرةً حتى يكون إقراراً بالسبي والملكيّة بسببه؟ فقد تكون هناك حيثيّاتٌ ما دفعت السائل للسؤال ونحن لا نعرفها، وبخاصّة أنّ الحديث ليس عن مطلق المملوك، ولا عن مطلق الإماء، بل عن خصوص الروميّات.

وقد صنّف المجلسي هذا الحديث بأنّه مجهول كالموثّق، وأنّه قد حمل على ما إذا لم يكونوا أهل ذمّة[٣].

الرواية الثامنة: خبر عبد الله اللحام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ يشتري من رجل من أهل الشرك ابنتَه فيتّخذها (أمَة)؟ قال: «لا بأس»[٤].

فهذه الرواية تدلّ على التملّك من الكافر مباشرةً ابنتَه المفروض أنّها حرّة، وقد قال العلامة الحلّي ـ معلّقاً ـ: «وكلّ حربي قهر حربيّاً فباعه صحّ بيعه، وإن كان أخاه أو زوجته أو ابنه أو أباه،

(١) هناك محمّد بن سهل بن اليسع الأشعري ومحمد بن سهل الكوفي، وكلاهما ذكره أئمّة الرجال (النجاشيّ، الفهرست: ٣٦٧ ـ ٣٦٨؛ والطوسيّ، الفهرست: ٢٢٥؛ والرجال: ٢٨٤، ٣٦٥)، وهما مجهولا الحال. وأمّا محمد بن سهل بن زاذويه القمي فهو مهمل، ولمزيد اطّلاع حول ابن اليسع، راجع: معجم رجال الحديث ١٧: ١٧٦ ـ ١٨٢، رقم: ١٠٩٤٩ ـ ١٠٩٥٧.

(٢) الكافي ٥: ٢١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٨: ٢٤٥، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، باب ٢، ح٢.

(٣) مرآة العقول ١٩: ٢٣٥.

(٤) تهذيب الأحكام ٧: ٧٧، و٨: ٢٠٠؛ والاستبصار ٣: ٨٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٨: ٢٤٦، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، باب ٣، ح٢.

وبالجملة كلّ من ينعتق عليه وغيرهم..»[١]. وقد علّل السبزواري بالقول: «المنساق من الأدلّة أنّ الحربيَّ كالمباحات الأوليّة يملكه كلّ من استولى عليه»[٢].

لكن علّق المنتظري هنا بالقول: «شراء المرأة يوجب التحاقها بدار الإسلام واكتسابها بالتدريج جنسيّةً إسلاميّة، والمفروض أنّ أباها أو زوجها قد أقدم على بيعها فجاز إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم[٣]، وأهل الشرك لا حرمة لهم أصلاً»[٤].

وعلى أيّة حال، فالرواية لا تدلّ على الملكيّة بالسبي والحرب، فضلاً عن كونها ضعيفة السند بجهالة عبد الله اللحام[٥]، وكذا بجهالة أبي علي بن أيوب بل إهماله[٦]. وعين هذه الرواية بسندها الضعيف باللحام وردت في بيع زوجة الرجل[٧]. فمن الغريب توصيف المجلسي الأوّل لها بأنّه خبر «قويّ كالصحيح»[٨].

الرواية التاسعة: خبر هشام بن سالم، عن بعض أصحاب أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، في السبي يأخذ العدوّ من المسلمين في القتال من أولاد المسلمين أو من مماليكهم فيحوزونه، ثمّ إنّ المسلمين بعدُ قاتلوهم فظفروا بهم وسبوهم وأخذوا منهم ما أخذوا من مماليك المسلمين وأولادهم الذين كانوا أخذوهم من المسلمين، كيف يصنع بما كانوا أخذوه من أولاد المسلمين

---

(١) تذكرة الفقهاء ١٠: ٣٠٩. لكنّ هذا الكلام يحتاج لتأمّل أخلاقي ـ بعيداً عن المقاربة الفقهيّة النصيّة ـ لأنّه لا يتعامل من موقع قاعدة الإلزام، كما تفيده بعض العبارات الأخرى لبعض الفقهاء، بل يتعامل من موقع القهر والغلبة؛ فأيّ كافر قهر وغلب بحقّ أو بغير حقّ، ملك المغلوبين ولو ظلماً وعدواناً، ونحن نتعامل معه من هذا الموقع، ما لم نُرجع كلام الحلّي إلى نظريّة ملك الإمام لغير المسلمين، فيكون هذا إذناً وتمليكاً من المالك الحقيقي، وليس بياناً لحكمٍ شرعيّ أوّلي.

(٢) مهذّب الأحكام ١٨: ٩٠.

(٣) هذا منه ـ رحمه الله ـ متفرّع على كونهم يلتزمون بهذا، فلعلّ التملك والقهر كان ظلماً ولم يكن متعارفاً كما لم يكن في قانونهم وشرعهم، فدعوى إطلاق نفوذ قاعدة الإلزام هنا غير دقيقة.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٢٦٦.

(٥) انظر حول هذا الاسم: رجال البرقي: ٢٢؛ ورجال الطوسي: ٢٣١؛ ومعجم رجال الحديث ١١: ٤١٦، رقم: ٧٢٦٨؛ والمنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ٤٨٨.

(٦) راجع حوله: معجم رجال الحديث ٢٢: ٢٦٩، رقم: ١٤٥٨٩.

(٧) تفصيل وسائل الشيعة ١٨: ٢٤٧، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، باب ٣، ح٣.

(٨) روضة المتقين ٧: ١٠٤.

ومماليكهم؟ قال: فقال: «أمّا أولاد المسلمين فلا يُقامون في سهام المسلمين، ولكن يردّون إلى أبيهم وأخيهم وإلى وليّهم بشهود، وأمّا المماليك فإنّهم يقامون في سهام المسلمين فيباعون، وتعطى مواليهم قيمة أثمانهم من بيت مال المسلمين»[١].

فالحديث دالّ على أنّ مماليك الكافر ـ ولو كانوا لمسلمٍ قبله ـ يُملكون غايته وفاءً لحقّ المسلم يعطى الثمن، إذاً فالحرب تعطي ملكيّةً للمنتصر متعلّقة بالبشر، والحديث عن الدخول في السهام وطبيعة سؤال السائل، ذلك كلّه يفهم منه أنّ البشر داخلون في الغنائم والسهام، الأمر الذي لا معنى له من دون تمليكٍ قهريّ، وهذا هو المطلوب هنا.

إلا أنّ الرواية مرسلة، فضلاً عن تصريح غير واحدٍ بمعارضتها لنصوص أُخَر في بابها[٢]، وسنرى ذلك قريباً.

الرواية العاشرة: خبر جميل، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلٍ كان له عبد (عبيد) فأدخل دار الشرك، ثم أخذ سبياً إلى دار الإسلام، قال: «إن وقع عليه قبل القسمة فهو له، وإن جرى عليه القسم فهو أحقّ بالثمن»[٣].

وحال هذه الرواية في الدلالة حال سابقتها، وهي أيضاً ضعيفة السند بالإرسال. كما أنّها تعارض ـ ولو بدرجةٍ ما ـ الرواية السابقة (خبر هشام بن سالم)، فتلك لا تميّز بين ما قبل القسمة وما بعدها في حين أنّ هذه واضحة في التمييز، وكلاهما في مقام البيان. وقبل القسمة وبعدها عنوانٌ ابتلائي كثير الوقوع، فتقع المعارضة العرفيّة هنا من هذه الجهة[٤]، وإن كانتا لا تتعارضان في أصل الدلالة على موضوع بحثنا، فانتبه.

الرواية الحادية عشرة: خبر طِرْبَال، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سُئل عن رجلٍ كان له جارية فأغار عليه المشركون فأخذوها منه، ثمّ إنّ المسلمين بعدُ غزوهم فأخذوها فيما غنموا منهم؟

---

(١) الكافي ٥: ٤٢؛ والاستبصار ٣: ٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٧ ـ ٩٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٥، ح١.

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: رياض المسائل ٧: ٥٢٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ١٦٠؛ والاستبصار ٣: ٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٨ ـ ٩٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٥، ح٤.

(٤) في إمكانيّة حلّ مشكلة التعارض هنا كلامٌ لا نطيل فيه.

فقال: «إن كانت في الغنائم وأقام البيّنة أنّ المشركين أغاروا عليهم فأخذوها منه ردّت عليه، وإن كانت قد اشتريت وخرجت من المغنم فأصابها ردّت عليه برمّتها، وأعطي الذي اشتراها الثمن من المغنم من جميعه..»[١].

وحالُها حال سابقاتها، وهي ضعيفة بجهالة طربال جداً، وهو طربال بن رجاء[٢]. كما أنّها تعارض ـ بدرجةٍ ما ـ خبرَي: هشام وجميل معاً، فلاحظ وقارن.

الرواية الثانية عشرة: مرسل العلامة الحلي وغيره، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان، وكان يسترقّهم إذا سباهم»[٣]، وهذا النصّ نفسه موجود عند ابن قدامة وغيره[٤].

لكنّ هذه الرواية ضعيفة السند جداً بالإرسال الشديد، حيث لا سند لها أصلاً، لا في المصدر السنّي ولا الشيعي. والفكرة المهمّة التي فيها أنّها تُثبت استرقاقَ النبيّ للنساء والولدان، وأنّ هذا قد حَدَث تاريخيّاً.

الرواية الثالثة عشرة: خبر أبي سعيد الخدري، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يوم حُنين بعث جيشاً إلى أوطاس[٥] فلقوا عدوّاً، فقاتلوهم فظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا، فكأنّ ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله تحرّجوا من غشيانهنّ من أجل أزواجهنّ من المشركين، فأنزل الله عزّ وجلّ في ذلك: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم**﴾، أي فهنّ لكم حلال إذا انقضت عدتهنّ»[٦].

فهذه الرواية تدلّ على تجويز مقاربة هؤلاء النسوة بملك اليمين، ولا معنى لهذا الملك هنا إلا

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٦١؛ والاستبصار ٣: ٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٥، ح٥.

(٢) انظر حوله: البرقي، الرجال: ١٥؛ والطوسي، الرجال: ١٣٨، ٢٢٨؛ ومعجم رجال الحديث ١٠: ١٧٤ ـ ١٧٥، رقم: ٦٠٠٨ ـ ٦٠١١.

(٣) منتهى المطلب (ط.ق) ٢: ٩٢٦.

(٤) انظر: المغني ١٠: ٤٠٠؛ والشرح الكبير ١٠: ٤٠٥؛ وكشاف القناع ٣: ٦٠.

(٥) وادٍ في ديار هوازن كانت فيه وقعة حنين.

(٦) صحيح مسلم ٤: ١٧٠ ـ ١٧١.

حصوله بالسبي؛ لعدم وجود موجبٍ آخر معقول، فيدلّ الخبر على جواز التملّك بقهر الكفار وغلبتهم. والرواية يمكن تتميمها سنداً عند أهل السنّة.

الرواية الرابعة عشرة: خبر أبي سعيد الخدري، في غزوة بني المصطلق أنّهم أصابوا سبايا فأرادوا أن يستمتعوا بهنّ ولا يحملن، فسألوا النبيّ صلى الله عليه وآله عن العزل، فقال: «ما عليكم أن لا تفعلوا؛ فإنّ الله قد كتب من هو خالق إلى يوم القيامة»[1]. وقد جاءت الرواية بصيغة أخرى عن أبي سعيد الخدري، وفيها المضمون نفسه[2].

وفي الحديث إقرارٌ ضمنيّ بوجود ملكيّة في هذا المورد مسبَّبة عن السبيّ؛ لعدم ملاحظة أيّ شيء آخر يمكن أن يكون التملّك قد نتج عنه، والرواية مصحّحة عند أهل السنّة.

الرواية الخامسة عشرة: ما جاء من الرواية في أنّ رسول الله بعث ـ وهو في طريقه إلى مكّة لأداء العمرة ـ جاسوساً، فجاءه فأخبره بأنّ قريشاً تريد صدّه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أشيروا عليّ، أترون أن نميل إلى ذراري هؤلاء الذين أعانوهم فنصيبهم، فإن قعدوا قعدوا موتورين محروبين[3] وإن..»[4].

فإنّه لا معنى لهذا الكلام من رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أنّ إصابة الذراري مشروعٌ وأخذهم عبيداً جائز، وهذا خيرُ دليل على الملك بالسبي؛ لأنّ قتل الذراري حرام، إذاً فلم يرد رسول الله من إصابتهم قتلَهم، بل استرقاقهم.

إلا أنّ هذا الخبر الذي لم يقع مضمونه تاريخيّاً في هذه الحادثة، لا يدلّ على الاسترقاق؛ غايته أنّ رسول الله كان يريد أن يهجم على المناطق المدنيّة للقبائل التي كانت مع قريش، فتضطرّ لنصرة

(١) صحيح البخاري ٨: ١٧٢؛ ومسند أحمد ٣: ٧٢؛ ومسند الشاميّين ٣: ٢٣٩.

(٢) مسند ابن حنبل ٣: ٨٦؛ وسنن البيهقي ٩: ٧٤؛ ومعرفة السنن والآثار ٧: ٧٨ ـ ٧٩؛ والصنعاني، تفسير القرآن ١: ١٥٣.

(٣) المحروب هو الذي سلب ماله وجرّد مما يملك، والموتور هنا هو من قتل له قريب أو فقد شيئاً، ومنه توصيف الإمام الحسين بأنّه الوتر الموتور، أي الذي قتل أهل بيته ولا قدرة له على نصرتهم أو الأخذ بثارهم. وقيل فيها معانٍ أخر.

(٤) مسند أحمد ٤: ٣٣٨؛ وسنن البيهقي ٩: ٢١٨، و١٠: ١٠٩؛ ومصنّف الصنعاني ٥: ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ وصحيح ابن حبّان ١١: ٢١٧؛ والدرّ المنثور ٦: ٧٦.

أهلها، فتترك قريشاً لاستنقاذ أولادها، فيما تبقى قريشٌ لوحدها فيسهل قتالهم، فقد يريد النبيّ الاحتجاز أو السيطرة على بلادهم وما فيها دون الاسترقاق، وقد يريد الاسترقاق، فلا نعلم المراد تماماً.

مطالعة مجموعيّة تقويميّة للنصوص الحديثيّة حول مُلكيّة السبي للاسترقاق

هذه هي أهمّ النصوص الحديثيّة والتاريخيّة التي تؤكّد سببيّة السبيّ للاسترقاق، عند الشيعة والسنّة، ولدراستها دراسةً مجموعيّة لا بدّ من طرح نقاط:

النقطة الأولى: إنّنا لم نعثر ـ بالمباشرة ـ في المصادر الشيعيّة على رواية تامّة السند والدلالة على الملكيّة بالسبي بالعنوان الأوّلي، سوى خبر واحد، وهو خبر إسماعيل بن الفضل الوارد في شراء مسبيّات الآخرين من الأكراد والمشركين؛ فهذه هي الرواية الوحيدة التامّة السند والدلالة في المقام، كما يظهر بمراجعة ملاحظاتنا على الروايات سابقاً.

وهنا نقول: قد يناقش في الأخذ بهذه الرواية:

أوّلاً: إنّها قد تقيّد بالعنوان الثانوي الذي ذكرته رواية رفاعة النخاس، وهو عنوان إدخال هؤلاء السبايا إلى بلاد المسلمين، فلعلّ هذا العنوان الثانوي هو المرجع؛ وبعبارة أخرى: لو ضممنا خبر رفاعة إلى خبر إسماعيل بن الفضل لما أحرزنا إطلاقاً جديّاً في الخبر الثاني، فلا يعود دليلاً في المقام، وهكذا مع ضمّ خبر رفاعة إلى سائر الروايات الضعيفة الأخرى المشابهة في المضمون لخبر إسماعيل بن الفضل.

بل قد ذكر غير واحد من فقهاء الإماميّة أنّ الأمر راجع لتمليك الإمام لهم من حيث كونه مالكاً حقيقيّاً لهم، لا مملّكيّة السبي نفسه لذلك، وسيأتي التعليق عليه.

ضرورة التمييز بين مبدأ الرقيّة في الإسلام ومبدأ سببيّة الحرب للاسترقاق

ثانياً: إنّ هذه الروايات، ومعها كلّ الروايات التي تدلّ على جواز شراء الرقيق من الكافر الذي أخذه بالسبي ـ أو غيره ـ من كافرٍ آخر، لا تدلّ على سببيّة السبي للتملّك في حقّ المسلم، **إذ يجب أن نفصل هنا بين شيئين:**

١ ـ **أصل شرعيّة الرقية في الإسلام**، وهذا لا مجال للنقاش فيه؛ إذ تدلّ عليه مئات الروايات عند الفريقين، فضلاً عن السيرة القطعيّة المتصلة.

٢ ـ **كون الرقية ناتجة عن السبي**، بمعنى مملّكيّة السبي للرقيق، وهذا هو بحثنا هنا. وسيأتي ادّعاء التلازم بين الأمرين ومناقشته.

وهنا نقول: إنّ هذه الروايات المشار إليها غاية ما تدلّ عليه هو إقرار الكفار على ملكيّتهم للرقيق نتيجة ما تواضعوا عليه بينهم من استرقاق الذراري، حيث كان هذا هو القانون الدولي المرعيّ الإجراء في تلك العصور، فالإسلام يرى ـ طبقاً لهذه الروايات ـ أنّ الكافر يملك أشياء أحياناً بمبرّرات قد تكون شرعيّة وقد لا تكون، ونحن نملك منه هذه الأشياء بمبرّر شرعي هو عقد البيع، ولا شأن لنا بمدى صحّة ملكيّته لهذا الشيء في دينه ومذهبه وقانونه الدولي، من هنا جاء في بعض الروايات التقييد بإقرار العبد بالعبوديّة؛ لأنّ هذا معناه استقرار الملكيّة في اعتقاد السيّد والعبد معاً، وفي اعتقاد الكفّار أيضاً، ونحن نشتري ما يملكون، وإن لم يكن السبي في نفسه بالنسبة إلينا مملّكاً.

فهذا أشبه شيء بطلاق الآخر طلاقاً فاسداً، حيث يحلّ لنا تزوّج امرأته رغم عقيدتنا أنّ طلاقه باطل، لكن لما كان صحيحاً في مذهبه صحّ الزواج من طرفنا؛ فالإسلام بترخيص الشراء منهم يقرّهم على ملكيّتهم التي التزموا بها، لكن لا يدلّ ذلك على أنّه يقرّ في حقّ المسلم التملّك بالسبي. وعليه، فلا يوجد شيعيّاً أيّ نصّ مباشر على الملكيّة والاسترقاق بالسبي.

النقطة الثانية: إنّنا لم نجد ـ سنّياً ـ خبراً تامّ السند غير خبرَي أبي سعيد الخدري في غزوتَي: حنين وبني المصطلق، وهما تامّان دلالةً، كما سنداً، لكنّهما خبر آحادي مرويّ عن أبي سعيد الخدري، أي أنّهما في قوّة خبر واحد، فلا يفيد الوثوق بالصدور. وأمّا سبي بني قريظة فهو حكم تحكيمٍ لا حكمَ حرب، وسيأتي الحديث عنه.

النقطة الثالثة: لا يوجد خبرٌ آخر ـ ولو ضعيف السند ـ يؤيّد مفاد الملكيّة بالسبي، سوى خبر زكريا بن آدم الضعيف السند، وخبر هشام بن سالم المرسل، وخبر جميل المرسل، وخبر طربال. وأخبار جميل وهشام وطربال هي فيما بينها متعارضة بنحوٍ ما كما ألمحنا، الأمر الذي يزيدها ضعفاً، فلا يوجد عدد من الروايات المعتدّ بها يمكن أن يسند الروايات التامّة السند هنا.

النقطة الرابعة: مما تقدّم ظهر أنّه لا يوجد دليل روائي معتبر على جواز تملّك الكافرات والأولاد الأحرار بغير سبي، خلافاً لما ذهب إليه السيد الخوئي، مستنداً إلى خبر رفاعة وأمثاله، مما سبق وأن ناقشنا في دلالته على ما قاله الخوئي.

هل مطلق غير المسلم مملوك للإمام أو للمسلمين؟!

النقطة الخامسة: قد يقال بأنّ التمليك في هذه الرواية ليس نتيجة السبي، بل لأنّ النبي والإمام يملك الكفار ولو كانوا في الظاهر أحراراً، أو لأنّ المسلمين يملكونهم حالياً، مما يوافق بعض الأخبار السابقة الدالّة على أنّهم مماليك للمسلمين، غاية ما في الأمر أنّ السبي أو الشراء أو نحوهما يحقّقان التملّك ووضع اليد عمليّاً، وإلا فقانونيّاً هم مملوكون بالملكيّة العامّة للمسلمين أو بالملكيّة الخاصّة للدولة (ملك الإمام).

وقد يستوحى هذا الرأي مما قاله المحدّث البحراني معلّقاً على بعض النصوص هنا: «وليس في هذه الأخبار على تعدّدها دلالة على تملّك السابي كما توهّمه المحقّق المتقدّم ذكره، وإنّما دلّت على جواز الشراء خاصّة، فيحمل على ما قلنا من التحليل لكون ذلك لهم ـ عليهم السلام ـ فلا تنافي الخبرين الأوّلين، على أنّه يمكن حمل هذه الأخبار على التقية أيضاً، بمعنى أنّه لم ينبّه فيها على كون ذلك للإمام عليه السلام تقيّةً، وإنّما ذكر جواز الشراء خاصّة..»[1].

لكنّ هذه النظرية لا دليل عليها؛ وذلك:

أوّلاً: إذا كان الدليل هو الرواية المتقدّمة سابقاً فقد قلنا بضعفها السندي فلا يعتمد عليها.

لكن توجد روايات تعتبر العُمدة في فكرة كون غير المسلمين مماليك للإمام:

منها: رواية زرارة ـ الصحيحة على المشهور ـ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن نصرانيّة كانت تحت نصرانيّ، فطلّقها هل عليها عدّة مثل عدّة المسلمة؟ فقال: «لا؛ لأنّ أهل الكتاب مماليك للإمام، ألا ترى أنّهم يؤدّونهم الجزية كما يؤدّي العبد الضريبة إلى مولاه؟ قال: ومن أسلم منهم فهو حرّ تطرح عنه الجزية».. قلت له: كيف جعلت عدّتها إذا طُلّقت عدّة الأمة وجعلت عدتها إذا مات عنها زوجها عدة الحرّة المسلمة، وأنت تذكر أنّهم مماليك الامام؟! فقال: «ليس

---

(١) الحدائق الناضرة ١٩: ٤٦٤.

عدّتها في الطلاق مثل عدّتها إذا توفّي عنها زوجها ـ ثمّ قال ـ: إنّ الأمة والحرّة كلتيهما إذا مات عنهما زوجهما سواء في العدّة إلا أنّ الحرّة تُحِد والأمة لا تحد»(١).

ومنها: خبر أبي ولاد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس بين أهل الذمّة معاقلة فيما يجنون من قتل أو جراحة، إنّما يؤخذ ذلك من أموالهم فإن لم يكن لهم مال رجعت الجناية على إمام المسلمين؛ لأنّهم يؤدّون إليه الجزية كما يؤدّي العبد الضريبة إلى سيّده. قال: وهم مماليك الإمام فمن أسلم منهم فهو حرّ»(٢).

ومنها: خبر أبي بصير ـ الصحيح على المشهور ـ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألت عن رجلٍ له امرأة نصرانيّة له أن يتزوّج عليها يهوديّة؟ فقال: «إنّ أهل الكتاب مماليك للإمام، وذلك موسّع منّا عليكم خاصّة، فلا بأس أن يتزوّج..»(٣).

ولكنّ هذه الروايات برمّتها ـ لو صحّت سنداً، وسلّمنا بشمولها لغير أهل الكتاب حال كونهم من أهل الذمّة ـ من الصعب حملها على دلالة حرفيّة في المملوكيّة؛ لأنّ لذلك مجموعة من اللوازم الكثيرة المعلوم بطلانها في الشرع، حيث إنّ بناء تعامل الشريعة في مختلف الأبواب مع غير المسلم على كونه حرّاً وترتيب آثار الحريّة عليه، وهو ما تنبّه له السيد الخوئي حين قال: «إنّ أهل الذمّة ليسوا بمماليك كما دلّت عليه صحيحة أبي بصير، وإنّما هم أحرار، ولا بدّ من حمل الصحيحة على نوعٍ من العناية والتسامح؛ إذ الالتزام بمضمونها ينافي جملة من الأحكام الثابتة لهم كالدية إذا قتل أحدهم، فإنّها تدفع إلى أقربائه في حين أنّه لو كان مملوكاً لما كان وجه لثبوت الدية، بل المتعيّن هو دفع القيمة لا إلى أقربائه، وإنّما إلى مالكه كما هو واضح. والإرث فإنّهم يرثون بعضهم بعضاً إذا لم يكن في الورثة مسلم يحجب الباقين، والحال أنّ المملوك لا يرث ولا يورث، فإنّ هذه الأحكام وما شابهها تدلّنا على وجود نوع من العناية في إطلاق المملوك عليهم، وإلا فهم ليسوا بعبيد، بل هو (هم) أحرار..»(٤).

---

(١) الكافي ٦: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه ٧: ٣٤٦.

(٣) المصدر نفسه ٥: ٣٥٨؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٤٤٩.

(٤) مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ١: ٣٥ ـ ٣٦.

وكلام السيّد الخوئي متين، لكن قد يقال بأنّ جميع هذه الأحكام المعروفة في غير المسلمين هي سلطنة مالكيّة من المالك نفسه! وإن بدا هذا غريباً جدّاً.

لكن الإشكال الأهمّ هو أنّ السيد الخوئي كان يفترض به التشكيك في هذه الروايات هنا أو إيكال علمها إلى أهلها، دون حملها على ضربٍ من العناية؛ لأنّ طريقة تعامل الرواية مع الموضوع يجعلها واضحة في إرادة الأَمَة الحقيقيّة، فانتبه للتعليلات، وكيف وقع الموضوع موقع الاستدلال فيها، فالأصحّ التوقّف في أمر هذه الروايات رغم تعدّدها؛ لمنافاتها للكثير ممّا هو معلومٌ في الشرع، بل لو راجعنا بناء التشريعات في غير المسلمين لوجدناه قائماً على عكس فرضية أنّهم مملوكون بالمعنى الحقيقي للكلمة.

ثانياً: وإذا كان الدليل الروايات الواردة هنا، فلم تُشر أيّ رواية إلى هذا الأمر إطلاقاً، بل هو مجرّد احتمال محض يتساوى معه احتمال الملكيّة بسبب السبي، كما يقف إلى جانبهما احتمال الملكيّة بسبب الإقرار بملكيّة الكافر لما يملك، طبقاً لمواضعاته من باب الإلزام كما قلنا، فأيّ مرجع للنظريّة الأولى في المقام؟!

ثالثاً: إذا كانت الملكيّة عامةً للمسلمين ـ دون ملكيّة الدولة (الإمام) ـ لزم القوم بحرّية كلّ كافر أسلم ولده؛ لأنّ الولد سيصبح شريكاً مع سائر المسلمين في ملكيّة الكفار، وإذا ملك ولو جزءاً من أبويه سرت الحرية على مبنى العديد من الفقهاء، فيتحرّر، مع أنّ أحداً من الصحابة أو أصحاب الأئمّة أو الفقهاء لم يقل بذلك. إلا إذا قيل: إنّ هذه الملكية مع عدم إمكان التصرّف وبسط اليد لا تترك أثراً.

رابعاً: إذا صحّت هذه النظريّة ـ أعني الملكيّة العامّة ـ لم تصحّ مقولة الفقهاء في أنّ المسبيّات يدخلن في الغنائم التي تقسّم بين المقاتلين؛ لأنّ المفروض تساوي المقاتلين وغيرهم في ملكيّة هذه السبايا، فلماذا حرم سائر المسلمين من ذلك وجعل ذلك لخصوص المقاتلين؟! إلا إذا ربط الأمر بتشخيص الحاكم الشرعي في التصرّف بهذه الملكيّات وفق المصلحة العامة، لكنّ هذا لا يستلزم الإلزام الشرعي بالصرف على خصوص المقاتلين، بل يستدعي إحالة الأمر إلى الحاكم لينظر فيه، فقد يصرف في المقاتلين وقد يصرف في غيرهم.

وعلى أية حال، فهذه النظريّة ـ بشطريها: الملكيّة العامّة، وملكيّة الدولة أو الإمام ـ مما لم يقم

عليه أيّ دليل معتبر.

بين سببيّة السبي للاسترقاق، وكون الاسترقاق خياراً للسلطة يتبع المصلحة

النقطة السادسة: إنّ هذه الروايات بأجمعها لا تفيد وجوب الاسترقاق أو كونه الخيار الوحيد الثابت أمام الحاكم في حقّ النساء والذراري؛ وإنّما تفيد شرعيّة الاسترقاق وأنّه أحد خيارات؛ لأنّ الروايات التي تجوّز شراء الرقيق من الكافر تفيد شرعيّة استرقاقه؛ وكذا ما دلّ على فعل النبيّ أو الصحابي، ولم نعثر على نصّ يُلزم بوضوح بالاسترقاق إطلاقاً، لا في كتاب ولا في سنّة.

وعليه، فالفتوى المشهورة القائلة بوجوب استرقاق هؤلاء لم نعثر لها على دليل.

وعليه، يمكن القول لو أخذ بهذه الروايات: إنّ السلطة الشرعيّة الإسلامية لها الحقّ في استرقاق النساء والذراري، كما ويمكنها ممارسة المنّ والفداء وغير ذلك فيهم بما لا يكون فيه مفسدة.

والفكرة الأساسيّة التي تدفع إلى لزوم إدخالهم في إطار الملكيّة هو جعلهم في الغنائم؛ فعندما يجعلوا فيها أو في الفيء فإنهم ـ حكماً ـ سوف يدخلون في إطار الملكيّة، ولعلّ ما يرشد إلى ذلك:

١ ـ خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال: «إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار وهم أحرار، وولده (وما له) ومتاعه ورقيقه له، فأما الوُلد الكبار فهم فيء للمسلمين إلا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك، فأمّا الدور والأرضون فهي فيء و..»[(١)].

فهذه الرواية كأنّها فرزت الصور، وأنّ الكبار يغدون فيئاً للمسلمين، وكأنّ هذه هي حالهم ولا خيار آخر مطروحاً، حتى أنّها لم تميّز بين الكبار الرجال والنساء.

لكنّ الرواية ضعيفة السند بالقاسم بن محمّد.

٢ ـ خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله حيث حاصر أهل الطائف، قال: أيّما عبد خرج إلينا قبل مولاه فهو حرّ، وأيّما عبد خرج إلينا بعد مولاه فهو عبد»[(٢)].

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٥١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٦ ـ ١١٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، باب ٤٣، ح١.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، باب

وكأنّها تقرّر أصالة الملكيّة، ولا ترى غيرها خياراً.

لكنّها:

أوّلاً: ضعيفة السند بالنوفلي الذي لم يثبت توثيقة عندنا.

ثانياً: لو تمّت الرواية سنداً، فهي ظاهرة في تشجيع النبيّ العبيد وحضّهم على ترك أسيادهم والخروج من الطائف، فهو يغريهم بالحريّة على تقدير خروجهم وتمرّدهم، ويحرمهم منها على تقدير آخر، وهذا يدلّ على شرعيّة استرقاقهم، لا على كونه الخيار الوحيد، علماً أنّ هناك فرقاً بين العبيد والأحرار، فالعبد يصدق عليه أنّه من الأموال التي تغنم؛ لأنّه ملك لسيده الكافر، أمّا السيّد الكافر الحرّ فصدق كونه مالاً ـ والمفروض أنه ليس بمملوك ـ يحتاج إلى دليل، فهذه الرواية أجنبيّة عن بحثنا بالكليّة.

هذا مضافاً إلى ما سيأتي في موضوع إخراج الصفايا من الغنائم، لو قلنا بشموله للحرائر، وليس المقصود منه خصوص ما كان من جواري الملوك ومملوكاتهم من الإماء وأمثالهنّ، وسيأتي بحثه إن شاء الله تعالى، والمناقشة فيه.

وعليه، فغاية ما تدلّ عليه روايات الباب كلّها هي شرعيّة الاسترقاق وأنّه أحد الخيارات، دون لزومه أو كونه الخيار الوحيد، بل ربما ساروا على الإدخال في السهام لكون ذلك سياسة متكرّرة للحكّام الشرعيّين وغيرهم، لا لكونه قهريّاً في نفسه في أصل الشرع.

وبهذا كلّه ظهر أنّ الاستدلال بالروايات على مسألة الاسترقاق ـ في النساء والذراري ـ غير واضحة بعرضها العريض الذي تلقّاه الفقهاء.

١ـ ١ـ ٢ـ ٢ـ مرجعيّة السيرة الإسلاميّة العمليّة، بيان وتعليق

ثاني الأدلّة هنا هي السيرة القطعيّة المعلومة المعهودة في تاريخ المسلمين، من أنّهم كانوا يسترقّون النساء والذراري، ويبدو أنّ هذه الظاهرة كانت واضحة في القرون الأولى، وفي عهد الخلفاء الأوائل قبل تشكيل الدولة الأمويّة، فضلاً عما بعدها، فقد كانت هذه السيرة واضحة في تقسيم غنائم الحرب بين المقاتلين ـ كما يعبّر السيّد الخوئي[1] ـ فيُستند إليها في المقام، وتكون

٤٤، ح١.

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٧٤.

كاشفة عن الحكم الشرعي.

بل يمكننا تطوير دليل السيرة بالقول: إنّ أهل البيت النبوي كانوا عاشوا كلّ فترات صدر الإسلام، ولم نسمع يوماً منهم، ولا من غيرهم من علماء المسلمين الكبار، أيّ ردع عن سياسة الاسترقاق في الحروب، فلو كان هناك عين أو أثر لرفض هذه السياسة لبان في مواقفهم وكلماتهم طيلة القرون الهجريّة الثلاثة الأولى، وهو أمرٌ مفقود، بل على العكس من ذلك تماماً، كانت الروايات ـ ولو الضعيفة ـ مساعدة على تأكيد شرعيّة الاسترقاق، كما تقدّم سابقاً، فهذا كلّه دليل واضحٌ قطعيّ على الاسترقاق بالسبي. **وهذا الدليل عندي أقوى الأدلّة في المقام.**

لكن توجد ملاحظات مهمّة لا بدّ من لفت النظر إليها:

أوّلاً: قد يقال ـ كما قال غير واحدٍ[1] ـ بأنّه لم يقم دليل يوثق به على أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مارس الاسترقاق بالسبي في حياته، وغاية ما هناك أخبار آحاديّة ـ مثل خبرَي أبي سعيد الخدري المتقدّمَين ـ وهذا ما لا يحصّل وثوقاً تاريخيّاً بحصول الاسترقاق بالسبي في حياته.

لكنّ دعوى نفي حصول استرقاق في زمن النبيّ تبدو غير سهلة، فضلاً عن عصر الصحابة؛ ففي قصّتي: بني المصطلق وأوطاس، وكذا قصّة صفيّة زوجة النبيّ، وأمثالها، تفيد وقوع الاسترقاق في الزمن النبويّ، وإن كانت المسألة تحتاج لبحث أطول.

نعم، إثبات وقوع الاسترقاق في حكم أحد من أهل البيت بعد عصر النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أعني سيرة الأئمّة الاثني عشر ـ شيعيّاً ـ صعب جدّاً؛ إذ لا يوجد شاهد موثوق على أنّهم استرقّوا بالسبي، وهذا ـ كما قلنا سابقاً ـ غير أصل شرعيّة الرقية مما هو مفروغ منه هنا، فادّعاء وجود سيرة من أهل البيت على الاسترقاق بالسبي لا دليل عليه إطلاقاً.

ثانياً: لو انعقدت هذه السيرة، أو تمّ الإمضاء بالبيان الذي بيّناه آنفاً، فغايته جواز الاسترقاق بالسبي، دون وجوبه أو كونه الخيار الوحيد؛ فالعمل دليلٌ صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، وهو لا يحكي عن أكثر من الجواز، ولا دليل على مركوزيّة الإلزام في المقام، ومعه فيكون الأمر موكولاً إلى الجهة المسؤولة عن هذا الأمر لتنظر في خياراتها وما ليس فيه مفسدة منها.

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمّد أبوزهرة، العلاقات الدوليّة في الإسلام: ١٢٣.

وقفة مع تفسير ظاهرة الاسترقاق في ظلّ مبدأ المعاملة بالمثل (القانون الدولي القديم)

ثالثاً: ذهب الكثير من الكتّاب الإسلاميّين السنّة في القرن الأخير، كما طرحه الدكتور علي علي منصور، والشيخ محمّد الغزالي (١٩٩٦م)، والشيخ سيّد سابق (٢٠٠٠م)، والشيخ محمّد أبو زهرة (١٩٧٤م). وفي الوسط الشيعي ذكر هذا الكلام أيضاً الشيخ محمّد حسن آل ياسين (٢٠٠٦م)، والسيّد محمّد حسين فضل الله (٢٠١٠م)، وغيرهم[1].

ذهب كثير من هؤلاء إلى رأي خاص في مسألة الاسترقاق في الحروب تقوم على مبدأ المعاملة بالمثل، بمعنى أنّ الإسلام إنّما شرّع الاسترقاق بالسبي لأنّ الكافرين كانوا يعاملون المسلمين بهذه الطريقة آنذاك، فمن باب المعاملة بالمثل ـ أو بتعبير آخر: من باب أنّه القانون الدولي السائد في الحروب آنذاك ـ استخدم المسلمون معهم الطريقة نفسها، فإذا زال هذا النوع من المعاملة سقط الاسترقاق في الحرب، كما في عصرنا الحاضر حيث لم يعد للاسترقاق في الحروب وجود، لهذا لم يعد هذا الاسترقاق مشروعاً الآن، بل هو اعتداءٌ نحن منهيّون عنه كما يعبّر الشيخ محمّد أبو زهرة.

يقول سيد سابق: «إنّ القرآن الكريم لم يرد فيه نصٌّ يبيح الرقّ، وإنّما جاء فيه الدعوة إلى العتق. ولم يثبت أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم ضرب الرقّ على أسير من الأسارى، بل أطلق أرقّاء مكّة، وأرقاء بني المصطلق، وأرقاء حنين. وثبت عنه أنّه صلى الله عليه وسلّم أعتق ما كان عنده من رقيق في الجاهليّة. وأعتق كذلك ما أهدي إليه منهم. على أنّ الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ثبت عنهم أنهم استرقّوا بعض الأسرى على قاعدة المعاملة بالمثل، فهم لم يبيحوا الرقّ في كلّ صورة من صوره، كما كان عليه العمل في الشرائع الإلهيّة والوضعيّة، وإنّما حصروه في الحرب المشروعة المعلنة من المسلمين ضدّ عدوّهم الكافر، وألغوا كلّ الصور الأخرى،

---

(١) انظر: علي منصور، الشريعة الإسلاميّة والقانون الدولي العام: ٣٣٣ ـ ٣٣٤؛ والغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: ٨٩ ـ ٩٠؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٣١٥؛ وأبو زهرة، العلاقات الدوليّة في الإسلام: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ وآل ياسين، مفاهيم إسلاميّة (موسوعة الشيخ آل ياسين ج٨): ٦٩ ـ ٧٣؛ وإحسان الهندي، أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام: ٢١٠ ـ ٢١١ (وكلامه في استرقاق الأسرى خاصّة).

واعتبروها محرّمة شرعاً لا تحلّ بحال»[١].

وقد نوقش هذا الرأي من جانب فريقٍ آخر، مثل الدكتور محمد خير هيكل[٢]، حيث ذكر هذا الفريق أنّه لا يوجد أيّ دليل على أنّ الاسترقاق كان منطلقاً من قانون المعاملة بالمثل، لهذا فهذا الرأي يفتقد إلى مستند ومبرّر مقبولَين.

والذي نراه أنّ الحقّ مع الفريق الثاني، ذلك أنّنا لم نعثر على أيّ شاهد حديثي أو تاريخي يؤكّد أنّ منطلق المسلمين الأوائل في الاسترقاق أو منطلق الشريعة في ذلك، هو قانون المعاملة بالمثل، فهذا القول مجرّد احتمال وجيه غير أنّه فاقد للدليل.

ويمكن أن يستند للاستدلال لهذا الرأي بأنّ القرآن الكريم حدّد الخيارات في الأسرى في سورة محمّد، وجعلها خيارين: المنّ والفداء، ولم يطرح هناك خيار الاسترقاق، وهذا شاهد أكيد على أنّ الاسترقاق ليس أساساً في الشريعة، وإنّما هو حكم ولائي حكومي بيد الحاكم ينطلق من ظروف زمكانيّة مثل قانون المعاملة بالمثل.

لكنّ الاستدلال بهذه الطريقة غير واضح؛ لأنّ آية سورة محمّد ـ كما ألمحنا سابقاً ـ ظاهرة في الحديث عن الأسرى المقاتلين؛ لأنّ ضرب الرقاب والإثخان وشدّ الوثاق كلّها أمور متعلّقة بالجيش المقابل الذي يقاتل المسلمين، أمّا النساء والذراري المستثنون من القتال ـ وفرض كلامنا أنّهم لا يقاتلون ـ فهم خارجون تخصّصاً عن دلالة هذه الآية، فلا يستند للآية هنا لتحديد حكمهم.

لكن قد يقال بقانون الأولويّة، على أساس أنّ المقاتلين لم يسترقّوا، بل جعل لهم المنّ والفداء، فبطريق أولى يجعل هذا الأمر لغيرهم ممّن لم يكن عداؤه للمسلمين قد بلغ حدّ مقاتلتهم بالفعل؛ فإذا قُبلت هذه الأولويّة دلّ ذلك على أنّ حال المقاتلين المعتقَلين لن يكون أحسن من حال غيرهم، وحيث كان الاسترقاق أسوأ من المنّ والفداء، لم يمكن تصوّر ثبوته في مورد غير المقاتلين إلا بعنوان ثانوي وحكم حكومي ولائي.

وعلى أيّة حال، إذا تمّ حديث الأولويّة فبها ونعمت، وإلا فلا يوجد دليل على نظريّة المعاملة

---

(١) فقه السنّة ٢: ٦٨٨.

(٢) انظر: الجهاد والقتال ٢: ١٤٢٤ ـ ١٤٢٥.

بالمثل في بحث الاسترقاق، فالحقّ مع الفريق الرافض هنا.

لكنّ بطلان نظريّة ربط الاسترقاق بالمعاملة بالمثل (أو القانون الدولي السائد) من حيث عدم وجود دليل خاصّ عليها، لا يعني إلغاء دورها بالمرّة، والمقصود بذلك أنّ الحديث هنا عن سيرة عمليّة كانت قائمة، وهذه السيرة دليل لبّي غير لفظي وليس فيه إطلاق، فحتى لو لم يكن هناك دليل على نظرية المعاملة بالمثل، يكفي أن تكون احتمالاً معقولاً ونشكّ في أنّ الإسلام هل سار على هذه الطريق لأجل قانون المعاملة بالمثل أو لأجل حكمٍ أوّلي عنده في شريعته؟ وفي هذه الحال يؤخذ بالدائرة الأضيق، وهي دائرة المعاملة بالمثل، ولا تعود السيرة دالةً على المطلوب هنا.

ولكي نوسّع الفرضية، ننطلق من القول بأنّ الحرب في الإسلام آنذاك سارت على أعرافها وعاداتها التي كانت سائدة، وأنّ الإسلام سار على هذه الأعراف حيث لم تكن محرّمة، وفي بعض الموارد لّما كان عرف الحرب على هذه الطريقة اضطرّ المسلمون أن يسيروا على هذا العرف معاملةً للآخرين بالمثل، ولولا ذلك ـ أي لولا عرف الحروب آنذاك ـ لما أقدم الإسلام على خطوة من هذا النوع. فسكوت أهل البيت عن هذا العرف كان نظراً لقانون المعاملة بالمثل. ويشهد لهيمنة هذا العرف على العالم آنذاك أنّه كان سائداً ـ كما يقول الباحثون ـ في الحضارات: المصريّة والبابليّة والفارسية واليونانية والرومانية وعند العرب، بل أقرّته الديانتان: اليهوديّة والمسيحيّة أيضاً، وقبل به العديد من فلاسفة الرومان واليونان وفقهاؤهما مثل أفلاطون (٣٤٧ ق. م)، وأرسطو (٣٢٢ ق. م)، والخطيب والفيلسوف الروماني ماركوس توليوس شيشرون (٤٣ ق. م)، والفيلسوف الروماني لوكيوس سينيك المعروف بسينيكا (٦٥م)، وأوّل من استعبد الأسرى فيما نعلم هم الرومان القدماء، وكان نظام الرقيّة جزءاً أساسيّاً من بنية الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

ولم يحصل أيّ تحوّل في هذا العرف إلا عام ١٦٤٨م عندما أقرّت معاهدةُ وستفاليا تحريرَ الأسير دون دفع فدية، وكانت البداية لتشريع ملزم على هذا الصعيد، وأعقبت هذه المعاهدة سلسلة كتابات لمفكّرين كبار من أمثال مونتسكيو (١٧٥٥م) وجان جاك روسّو (١٧٨٨م)، ثم سلسلة معاهدات وقّعتها الولايات المتحدة وبروسيا وبريطانيا والمكسيك في أعوام ١٧٨٥، ١٨١٣، ١٨٤٨م. وقد دفعت نحو المزيد من حسن معاملة الأسرى، وعام ١٨٩٩ ـ ١٩٠٧م

نصّت اتفاقية لاهاي، واتفاقية جنيف ١٩٢٩م، على لزوم حسن معاملة الأسرى وعدم قيامهم بشيء إلا بأجر وبرغبتهم، وعام ١٩٤٩م نصّت اتفاقية جنيف الثالثة على سلسلة مقرّرات مهمّة حول الأسرى ألزمت بموجبها بإعادتهم إلى أوطانهم بعد وقف الأعمال العدائيّة.

وعليه، فالمؤكّد أنّ الإسلام لم يسعَ بشكل ما إلى إلغاء نظام الاسترقاق بالحرب؛ لكنّه لا نعلم أنّه لو تغيّرت ظروف الحرب وقواعدها وأعرافها ـ كما في عصرنا ـ حيث زال هذا النظام مطلقاً من الثقافة الحربيّة، هل كان الإسلام يجعل الاسترقاق نظاماً أوّلياً أو لا؟ وإذا كان المقاتلون في الإسلام لا يُسترقّون بل يُمنّ عليهم، أليس هذا مؤشّراً على أنّ غيرهم إنّما استرق لمثل قانون المعاملة بالمثل أو لأنّه مع عدم استرقاقهم قد يموتون جوعاً بعد قتل رجالهم في الحرب، مما قد يخلق ـ في ظلّ أوضاع خاصّة للحروب آنذاك ـ المزيد من المضاعفات السلبيّة؟

إنّ الأصل في الإنسان أن يكون حرّاً وعبوديّته بحاجة إلى دليل، فنستصحب الحريّة إلا إذا قام دليلٌ على الرقية، ومع الشك في شمول نظام الرقيق لمثل عصرنا نبقى على هذا الاستصحاب، يُضاف إلى ذلك أنّ في استرقاق الحرّ غير المذنب والذي لا حول له ولا قوّة كالنساء والأطفال شيئاً من سلب الحقوق الإنسانيّة الطبيعيّة، ففيه نحوٌ من الظلم والعدوان، ولا سيّما على النظريّات الفقهيّة التي ترتب آثاراً هائلة على الرقية، كسلب ملكيّته وصلاحياته للإفتاء والولاية وإمامة الجماعة والقضاء، ومطلق المعاملات بغير إذن سيده، فهذا التحميل على إنسان بهذه الطريقة وإلزامه بأن يصير رقاً لتُسلب عنه هذه الحقوق.. كلّه يحتاج إلى دليل قاطع، ولم ينصّ القرآن في أيّ موضع على إدخال شخص في الرقيّة بعدما كان حرّاً، وإنّما تحدّث عن الإقرار بوجود الملكيّة وحث على تحرير العبيد، كما لم نجد في نصّ السنّة شيئاً واضحاً يُركن إليه لتأسيس مبدأ إخراج إنسان من الحرّية إلى العبودية بوصفه حكماً أوّليّاً في أصل الشرع، مما يجعل مجرّد سكوت أهل البيت النبوي عن الواقع القائم محتملاً أن يكون على أساس الحالات القائمة في ذلك العصر، وقد كنّا بحثنا في أصول الفقه أنّه مع الشكّ في تاريخيّة حكمٍ فإنّه لا يوجد دليل على عدم تاريخيّته، بل يؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو هنا حالة سيادة عرف دولي باعتماد نظام الاسترقاق في الحرب، وهو عرف يوافق عليه الجميع في المجتمع.

وبهذا يظهر أنّ دليل السيرة لا يُثبت حكماً أوّلياً في المقام، فالصحيح أنّ النساء والذراري لا

يوجد حكم أوّلي باسترقاقهم، وإنّما الاسترقاق حكمٌ حكومي يرجع فيه إلى الحاكم، تبعاً للأعراف الدوليّة السائدة أو على مثل مبدأ المعاملة بالمثل أو نحو ذلك، بحيث يكون في ذلك ـ ضمن سياقه ـ العدل والمصلحة.

٣.١.١. الأسير المسلم في جيش الكافرين أو جماعتهم

بعد أن انتهينا من استعراض مسألة أسرى العدوّ غير المسلم، يفترض طرح مسألة هنا وهي أنّه قد يُقاتل مسلمٌ إلى جانب جيش العدوّ غير المسلم، بأن يكون عميلاً لهم، أو يكون مسلمٌ في دار الحرب يسكن فيها ويعيش، ثمّ يفتحها المسلمون، فهل نطبّق على المسلم ما كنّا طبقناه على غير المسلم سابقاً؟

والجواب: الظاهر انصراف ـ أو عدم الوثوق بالإطلاق ـ تمام أدلّة هذا الموضوع عن صورة المسلم الذي يكون مع الكافرين؛ لأنّ ثقافة الحرب آنذاك ثقافة دينيّة عقائديّة يندر أن يُفرض فيها عميلٌ مسلم للكافر، ومثل هذه الفروض صارت كثيرة في عصرنا حيث تعدّدت الأيديولوجيّات غير الدينيّة من الشيوعيّة والقوميّة والوطنيّة وغيرها، مضافاً إلى انهيار نظم الدول الدينيّة في مجمل بلدان العالم تقريباً؛ فهذا الفرض نادر التحقّق آنذاك. والآيات والروايات كلّها ظاهرة في العدوّ غير المسلم، وعليه لا دليل على شمولها للمسلم الذي يكون مع الكافرين.

وبناءً عليه، يُطرح التساؤل الآتي: كيف يتمّ التعامل مع هذا الأسير؟

١ ـ أمّا لو لم يقاتل، فلا إشكال في أنّه لا يجوز قتله ولا حتى استرقاقه ولا سجنه؛ لأنّه لا ذنب عليه في شيء، فلا يُتعرض له لو دخل المسلمون مدينةً هو فيها أو قريةً يسكن فيها، بل يُتعامل معه معاملة المسلم غير المذنب. من هنا لا سبي ولا استرقاق ولا قتل ولا تعرّض لأمواله وممتلكاته و.. إلا مسألة الأراضي، فإنّ فيها بحثاً بين الفقهاء، يأتي التعرّض لمجمله.

٢ ـ وأمّا إذا شارك في القتال، جاز قتله ـ في الحرب ـ إمّا من باب الدفاع أو من باب صدق عنوان البغي عليه ـ لو كان ـ فإن أُسر لم يُقتل ولم يسترقّ كما هو واضح؛ لعدم ثبوت هذين الخيارين في الكافر كما تقدّم فضلاً عن المسلم، وحتى لو قلنا بثبوتهما هناك فإنّ الروايات الدالّة عليه ظاهرة في العدوّ غير المسلم، ولا إطلاق موثوقاً بانعقاده فيها يشمل المسلم في هذه الحالات

وأشباهها.

فأمامه خياران: إمّا المنّ عليه وإطلاق سراحه، وإمّا مفاداته، وعلى الحاكم الاختيار شرط عدم المفسدة، وإذا منّ عليه لم يُلزم بالرجوع إلى دار الحرب؛ لأنّ دار الإسلام موطنه، فله الحقّ في السكنى فيها ما لم يطرأ عنوان ثانوي.

إلى هنا ننهي الكلام حول مصير الأسرى، أي النقطة الأولى من نقاط البحث في أسرى العدو غير المسلم، لننتقل إلى نقطةٍ ثانية تتصل بمعاملة الأسرى.

٢.١. معاملة الأسرى

معاملة الأسرى بحثٌ آخر يتصل بأحكام الأسير في الإسلام، وقد تحدّث الفقه الإسلامي عن حسن معاملة الأسير، فما هو موقف الشريعة هنا؟

النصوص القرآنيّة والحديثيّة في حسن معاملة الأسير

لا يوجد في القرآن الكريم حديثٌ عن هذا الموضوع سوى آية: ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا**﴾ (الإنسان: ٨)، الأمر الذي يدلّ على حسن إطعام الطعام للأسير والترغيب به ومدح فاعله، كما أنّ الروايات الموجودة في مصادر الحديث كان لها مساهمة، كما سوف نرى إن شاء الله.

وأبرز الروايات هو الآتي:

الرواية الأولى: صحيحة زرارة، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «إطعام الأسير حقٌّ على من أسره، وإن كان يراد من الغد قتله؛ فإنّه ينبغي أن يُطعم ويسقى ويرفق به كافراً كان أو غيره»[1].

فهذه الرواية واضحة الدلالة على ثبوت حقّ للأسير في أن يُطعم ويُسقى مهما كان الحكم النازل به، نعم كلمة «ينبغي» قد يستوحى منها عدم الوجوب إلا أنّ تعبير «حقّ» في صدر الرواية يقوّي احتماليّة الوجوب فيما يخصّ الإطعام، لقوّة ظهوره الموجبة لجعله قرينة على رفع مستوى الدلالة في «ينبغي» دون العكس، فالرواية دالّة على حُسن معاملة الأسير، وتوجب إطعامه، وما

(١) الكافي ٥: ٣٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٢، ح١.

هو في مقام الإطعام عرفاً بحيث يؤخذ الإطعام تعبيراً عن عدم إهماله بما يؤدّي إلى موته، كما قد يستوحى من مثل السيد محمّد الصدر(١)، وهي تامّة السند.

الرواية الثانية: صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأسير طعامه على من أسره حقّ عليه، وإن كان كافراً يقتل من الغد، فإنّه ينبغي له أن يرؤفه [يرزقه، يرويه] ويطعمه ويسقيه»(٢).

والرواية دالّة على وجوب الإطعام، أمّا مطلق حُسن المعاملة فلا تدلّ عليه؛ لتعدّد النسخ التي جاء في بعضها مكان (يرؤفه) كلمه يرزقه أو يرويه؛ فيصعب الاستدلال بها على مطلق الرأفة، وهي تشمل مطلق الأسرى.

والرواية تامّة السند على تقدير وثاقة أحمد بن محمّد الكوفي شيخ الكليني، حيث نقل عنه في زهاء أربعين مورداً، وهو مردّد بين العاصمي وابن عقدة، وكلاهما ثقة.

الرواية الثالثة: خبر جراح المدائني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في طعام الأسير، فقال: «طعامه حقّ على من أسره، وإن كان يريد قتله من الغد، فإنّه ينبغي أن يطعم ويسقى ويظلّ ويرفق به كافراً كان أو غيره»(٣).

ومضمون الخبر كسابقَيه، إلا أنّه ضعيف السند؛ بعدم ثبوت وثاقة القاسم بن سليمان، ولا جرّاح المدائني إلا على مثل مبنى كامل الزيارات، ولا نقول به.

الرواية الرابعة: مضمرة سليمان بن خالد، قال: سألته عن الأسير، فقال: «طعام الأسير على من أسره، وإن كان يريد قتله من الغد، فإنّه ينبغي له أن يطعم ويسقى ويظلّ ويرفق به مَن كان من كافرٍ أو غير كافر»(٤).

ومضمونها كسابقاتها، غير أنّها مضمرة، رغم صحّة سندها.

الرواية الخامسة: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجل:

---

(١) انظر: ما وراء الفقه ٢: ٣٨٨.

(٢) الكافي ٥: ٣٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٢ ـ ١٥٣.

﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (الإنسان: ٨)، قال: «هو الأسير»، وقال: «الأسير يُطعم وإن كان يقدّم للقتل»، وقال: «إنّ علياً كان يطعم من خلّد في السجن من بيت مال المسلمين»[١].

وهي خاصّة بالإطعام، لا تفيد شيئاً حول سائر ألوان المعاملة الطيّبة.

الرواية السادسة: خبر الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، قال: قال عليّ عليه السلام: «إطعام الأسير والإحسان إليه حقّ واجب وإن قتلته من الغدّ»[٢].

وهي، من حيث الدلالة، أقوى رواية دلالةً ـ من حيث اجتماع كلمتَي: الحق والواجب المؤكّدتين لثبوت حقٍّ له ـ على لزوم مطلق أنواع الرفق والإحسان للأسير مطلقاً على مختلف أنواعه، أو على صدق مسمّى الإحسان عرفاً في مقابل الإساءة، بحيث يتعنون بأنّ التعامل معه هو تعاملٌ بالإحسان. والرواية فيها الحسين بن علوان ولم تثبت وثاقته، بل الثابت وثاقته هو أخوه الحسن على التحقيق.

ومثلها **صحيحة مسعدة بن زياد،** عن جعفر، عن أبيه، قال: قال عليّ عليه السلام: «إطعام الأسير والإحسان إليه حقّ واجب وإن قتلته من الغد»[٣].

لكن بالتأمّل في هاتين الروايتين يظهر أنّهما واحدة، وهي رواية الحسين بن علوان، والظاهر أنّ الحرّ العاملي وقع في خطأ هنا أو كانت النسخة عنده مختلفة؛ لأنّ السند في قرب الإسناد هو خبر ابن علوان، وليس مسعدة.

وبالجمع بينها جميعاً يُفهم من كلمة «ينبغي» في سائر الروايات الوجوب؛ فمن الغريب ما ذكره الشيخ النجفي من حمل النصوص على الاستحباب، فإن ضمّها إلى بعضها مع قوّتها السنديّة، ومعونة خبر ابن علوان لا يدع مجالاً لمقولة الندب. وما قاله من «معلوميّة عدم احترام نفس المشرك الذي هو شرّ الدواب المؤذية، بل طلب إتلافها، نعم قد يقال بإطعامه لبقاء حياته

---

(١) المصدر نفسه ٦: ١٥٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٢، ح٢.

(٢) قرب الإسناد: ٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٧٩.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٢، ح٣.

حتى يصل إلى الإمام»[١]، غريبٌ جدّاً؛ إذ هو من الاجتهاد في مقابل النص، فهذه النصوص تخصّص هدر حرمة المشرك، على تقدير ثبوتها على نحو الإطلاق، ثم لو فرض عدم وجوب إطعامه أيضاً لكان معناه ـ في بعض الصور ـ قتله، وهو غير جائز عند مشهور الإماميّة لو كان أسر بعد وضع الحرب أوزارها، وخاصّةً أنّه لا يتوفّر دائماً للأسير أحدٌ من أقربائه يُطعمه. ولعلّه لهذا يظهر من آخر كلام النجفي تراجع جزئي عن بحث الإطعام.

ولعلّه مما تقدّم يُعلم لماذا جعل الحرّ العاملي عنوان الباب هنا على الشكل الآتي: «باب استحباب الرفق بالأسير وإطعامه وسقيه وإن كان كافراً يراد قتله من الغد، وأنّ إطعامه على من أسره ويُطعم من في السجن من بيت المال»[٢]، فعبّر بالاستحباب دون الوجوب.

الرواية السابعة: خبر دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: «يجب أن يطعَم الأسير ويُسقى ويرفق به، وإن أريد به القتل»[٣].

وهذا الخبر دلالته الإطلاقيّة اللزوميّة على ما هو أوسع من دائرة الإطعام واضحةٌ من تعبير «ويرفق به»، غير أنّه ضعيف السند جدّاً، حيث لم يذكر رجال السند فيه، وأخمّن أنّه نقلٌ بالمعنى للروايات المتقدّمة.

الرواية الثامنة: خبر نبيه بن وهب أخو بني عبد الدار، «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حين أقبل بالأسارى فرّقهم بين أصحابه، وقال: استوصوا بالأسارى خيراً، قال: وكان أبو عزيز بن عمير بن هاشم، أخو مصعب بن عمير لأبيه وأمّه، في الأسارى. قال: فقال أبو عزيز: مرّ بي أخي مصعب بن عمير ورجل من الأنصار يأسرني، فقال: شدّ يديك به فإنّ أمه ذات متاع، لعلّها تفديه منك. قال: وكنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر، فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصّوني بالخبز، وأكلوا التمر؛ لوصية رسول الله صلى الله عليه وآله إيّاهم بنا، ما تقع في يد رجلٍ منهم كسرة خبز إلا نفحني بها. قال: فأستحي فأردّها [على أحدهم] فيردّها عليّ ما يمسّها..»[٤].

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٣١.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩١.

(٣) دعائم الإسلام ١: ٣٧٧.

(٤) سيرة ابن هشام ٢: ٤٧٢ ـ ٤٧٣؛ وتاريخ الطبري ٢: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ والبداية والنهاية ٣: ٣٧٤؛ وابن

والخبر دالّ على أمر رسول الله صلى الله عليه وآله والتزام الصحابة بعمل الخير مع الأسير، مع أنّ الأسير هنا مشرك، والمسلمون في موقف الضعف. وفي السند نبيه بن وهب وهو مهمل شيعيّاً، ولكن يؤخذ به سنّياً حيث ذكره ابن حبان في الثقات، ونقل توثيقه عن النسائي، لكن لم ينقل عنه البخاري[1]، فإن كفى هذا المقدار كان الخبر تامّاً وإلا فلا.

الرواية التاسعة: خبر أبي البَختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «إنّ عليّاً خرج يوقظ الناس لصلاة الصبح، فضربه عبد الرحمن بن ملجم بالسيف على أمّ رأسه.. ثمّ قال للحسن والحسين: احبسوا هذا الأسير وأطعموه واسقوه وأحسنوا إساره، فإن عشت..»[2].

والخبر دالّ على لزوم الإحسان للأسير وعلى الإطعام والسقي؛ لكنّه وإن أطلق عليه اسم الأسير بيد أنّه معتقل، لا من أسرى الحرب، كما أنّ الرواية خاصّة بمورد هذا الرجل، فيصعب التعميم منها، فالخطاب موجّه لولدَيه الحسن والحسين فهو شخصي في المخاطَب، والموضوع أيضاً شخصي وهو ابن ملجم، وهي موقوفة على الحكم بكفر الرجل أيضاً[3]، وإلا لم نتمكّن من الاستدلال بها على الأسير الكافر، وقد جاءت الرواية بعدّة صيغ فانظر الهامش.

وعلى أيّة حال، فالخبر ضعيف بوجود أبي البَختري المضعّف جداً كما أسلفنا سابقاً.

الرواية العاشرة: خبر عمران بن الحصين، في قصّة الرجل العقيلي صاحب العضباء الذي أخذه المسلمون وفادوا به رجلين منهم كانت أخذتهما ثقيف، فإنّه جاء في الرواية أنّه بعد أن أسر الرجل نادى رسولَ الله صلى الله عليه وآله: يا محمد، يا محمّد، فأتاه، فقال: «ما شأنك؟» قال: إنّي جائع فأطعمني، وظمآن فاسقني، فقال: «هذه حاجتك..»[4].

الجوزي، المنتظم ٣: ١٢٢.

(١) انظر: تهذيب الكمال ٢٩: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٢) قرب الإسناد: ١٤٣؛ وانظر: روضة الواعظين: ١٣٧؛ وفيض القدير ١: ٣٢٦؛ والقفطي، إنباه الرواة عن أنباه النحاة ١: ٤٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٩: ١٢٧؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ١٧٩.

(٣) يظهر من بعض علماء الإباضيّة ـ على الأقلّ ـ عدم اعتقادهم بكون ابن ملجم منهم، بل هو أمويٌّ تابع لمعاوية، كان مرسَلاً من قبله لقتل عليّ بن أبي طالب، وهذا أمرٌ يؤثر على فكرة إسلامه وكفره وفقاً لبعض توجّهات الفقه الإمامي، فراجع، وقد ألمحنا سابقاً لهذا الموضوع.

(٤) صحيح مسلم ٥: ٧٨.

وهذا الخبر ـ بصرف النظر عن سنده ـ لا يفيد هنا سوى جواز إطعام الأسير ودلالتها على الاستحباب ـ فضلاً عن الوجوب ـ مشكلة، فضلاً عن مطلق الرفق بالأسير.

روايات قد توحي بمعارضة حُسن معاملة الأسير

كانت هذه أبرز الروايات الواردة في هذا المجال؛ لكن توجد رواية معاكسة لها لا بد من ذكرها، وهي رواية تاريخيّة حول معركة بدر ذكرت في غير مصدر؛ وفيها: «فلما أمسى بعث عليّ بن أبي طالب والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص في نفر من أصحابه إلى ماء بدر، يلتمسون الخبر له عليه.. فأصابوا راوية لقريش فيها، أسلم ـ غلام بني الحجاج ـ وعريض أبو يسار، غلام بني العاص بن سعيد، فأتوا بهما فسألوهما، ورسول الله قائم يصلّي، فقالا: نحن سقاة قريش بعثونا نسقيهم من الماء، فكره القوم خبرهما، ورجوا أن يكونوا لأبي سفيان، فضربوهما، فلما أذلقوهما قالا: نحن لأبي سفيان، فتركوهما، وركع رسول الله صلى الله عليه وآله وسجد سجدتيه، ثمّ سلّم، وقال: إذا صدقاكم ضربتموهما وإذا كذباكم تركتموهما!؟ صدقا، والله إنّهما لقريش..»[1].

وقد استند بعضُ علماء أهل السنّة إلى هذا الخبر، حتى أنّ أبا داود السجستاني عقد له باباً عنونه: "في الأسير يُنال منه ويضرب ويقرن"[2].

إلا أنّ الاستدلال بهذا الخبر قد يناقش فيه من حيث إنّ رسول الله ندّد بفعل بعض أصحابه كما هو ظاهر الرواية، فكيف تكون دليلاً على جواز الضرب؟!

إلا أنّ هذا الإشكال في غير محلّه؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يندّد بأصل الضرب، بل ندّد بالضرب وهو صادق وبتركه وهو كاذب، فكأنّه يريد أن يقول لهم: هذا غير صحيح، ولو كان أصل الضرب محرّماً لكان يفترض أن يردع عن أصل استخدام هذا الأسلوب معهم سواء كانوا صادقين أم كاذبين، وهو ما لم يفعله رسول الله، مما يدلّ على أصل جواز هذا الأسلوب، بناء على كليّة دلالة السكوت النبويّ على الإمضاء.

لكن مع ذلك فالرواية يصعب الاستناد إليها؛ من حيث إنّها حادثة جزئيّة مورديّة، لا يمكنها

(١) سيرة ابن هشام ٢: ٤٤٩؛ وتاريخ الطبري ٢: ١٤٢؛ والبداية والنهاية ٣: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ و..

(٢) سنن أبي داود ١: ٦٠٥.

أن تعارض الأخبار الصحيحة الدالّة على طلب الإحسان إلى الأسير والرفق به، فقد تكون بعنوانٍ ثانوي يخصّ طبيعة الوضع آنذاك.

علماً أنّ تصديق الخبر مشكل؛ لأنّ ضرب الغلامين لم يكن لأخذ معلومات منهما، بل لقضيّة كونهما لأبي سفيان، في حين أخذ رسول الله المعلومات منهما مفصّلاً عن قريش دون ضرب، ولم يتردّدوا في الأمر والقول، فما هو موجب الضرب؟! فما قاله بعض الباحثين بأنّهما أدليا بمعلومات مفيدة نتيجة الضرب[1] غير مفهوم.

كما قد يستند هنا في إثبات المعارَضة إلى نصوص قتل الأسير صبراً، والتي مرّت سابقاً، من حيث احتماليّة كون المعنيّ هو التعذيب حتى الموت أو تركه حتى الموت، مما يناقض ما تقدّمه هذه الروايات هنا.

لكن قد تقدّم الكلام في تلك النصوص، وناقشناها من غير جهة، مع احتمال أنّ المورد فيها هو مورد قتل الأسير أو الأسير المحكوم بالقتل، وهذا غير مورد المعاملة معه بعد فرض عدم كون عقابه هو القتل.

والنتيجة: إنّ الأسير، مسلماً أو كافراً، يرفق به ويحسن إليه ويطعم ويسقى، ولا يتعرّض له بسوء، تمسّكاً بالروايات الصحيحة في المقام، غير المبتلاة بمعارض، والكثيرة من حيث العدد؛ ولا بأس بعدد الصحيح منها، والمعزّزة بالآية الكريمة المتقدّمة الحاضّة على إطعام الأسير، لكنّ الالتزام بالوجوب المطلق لمطلق الإحسان مشكل؛ لأنّ الرواية التامّة والسند والمطلقة قد لا يوثق بصدورها، غير أنّه قد يقال بإمكان تحريم الاعتداء عليه انطلاقاً من احترامه حيث لا دفاع هنا بعد سقوطه في الأسر حتى يجوز الاعتداء عليه بعد عدم وجود دليل يشرّع الاعتداء، فالأفضل الالتزام بحرمة أذيّته وكلّ ما يصدق عليه عنوان الإساءة، دون وجوب مطلق أنواع الإحسان والرفق. وفرقٌ بينهما. هذا كلّه فضلاً عن أنّ الأسير إذا لم يكن مقاتلاً ـ كالنساء والذراري والعجزة وأمثالهم إذا لم يقاتلوا ـ لا يجوز الاعتداء عليه؛ لعدم وجود مبرّر لإيقاع الظلم عليه بعد كونه غير مشاركٍ في الحرب، بل لا يبعد شمول روح قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

____

(١) انظر: الجهاد والقتال ٣: ١٥٣٦ ـ ١٥٣٧.

(الممتحِنة: ٨)، فهي تحضّ على البرّ والقسط، وإن كان لسانها لسان نفي النهي؛ لأنّ نفي النهي عن القسط وهو العدل قد يساوق وجوبه.

٢. أسرى العدوّ المسلم

بعد الفراغ عن الحديث في النقاط المركزيّة في الأسير غير المسلم، ينتقل الكلام للحديث عن الأسير المسلم، كما في حروب البغاة وأمثالهم. وننظّم موضوعات البحث ضمن نقاط، كالآتي:

٢.١. تحديد مصير الأسرى والجرحى والفارّين

إذا وقعت حربٌ بين المسلمين أنفسهم، بحيث كانت هناك فئة باغية، فما هي الأحكام المتعلّقة بالأسرى من هذه الفئة؟ وهل هي عين أحكام الأسير غير المسلم أو أنّها تختلف عنها؟

لعلّ المعروف بين فقهاء الإماميّة هو التفصيل بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون لأهل البغي فئةٌ يرجعون إليها، بمعنى أن يكون لهم قوّة يمكنهم أن ينضمّوا إليها ويعيدوا وجودهم وقوّتهم. وهنا حكم الفقهاء بجواز الإجهاز على جريحهم في الحرب، وملاحقة المدبر الهارب، وقتل الأسير.

الحالة الثانية: أن لا تكون لهم فئة يرجعون إليها، وهنا حيث كان الهدف هو محاربتهم وتفريق كلمتهم، وحيث حصل ذلك، فلا يتبع مدبرهم ولا يجهز على جرحاهم، ولا يُقتل أسيرهم.

وقد نفى بعض الفقهاء وجدان الخلاف في هذه الفتوى المشهورة[١]، لكن نقل الشهيدُ الأوّل أنّ الحسن بن أبي عقيل العماني ذهب إلى عرضهم على السيف؛ فمن تاب تُرك، وإلا قُتل[٢]، غير أنّ صاحب الجواهر نفي معرفة القائل بذلك[٣].

أمّا مسألة الاسترقاق، فمنع الفقه الشيعي منها مطلقاً، وادُّعي الإجماع على ذلك محصّلاً ومنقولاً[٤]، لكن نقل الشهيد الأوّل عن ابن أبي عقيل العماني قوله بأنّ الإمام مخيّر في هذا الأمر[٥].

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٢٨.

(٢) انظر: الدروس الشرعيّة ٢: ٤٢.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٢٩.

(٤) المصدر نفسه ٢١: ٣٣٤.

(٥) انظر: الدروس الشرعيّة ٢: ٤٢.

وعلى أيّة حال، فلا بدّ من النظر في مستند هذه الأحكام وغيرها.

١.١.٢. القراءة التجزيئيّة للنصوص الدينيّة والتاريخيّة في موضوع الأسرى والفارّين والجرحى

والذي يظهر من القرآن الكريم أنّ الثابت في البغاة مقاتلتهم حتى يرجعوا إلى الحقّ والصواب، دون أيّ إشارة إلى تفاصيل الأحكام من الأسر والسبي وغير ذلك، فالكتاب ساكتٌ عن هذا الأمر، وآيات الأسرى قلنا بانصرافها عن الأسير المسلم كما تقدّم، أو على الأقلّ عدم الوثوق بانعقاد إطلاق فيها شامل للأسير المسلم، فالمهمّ النظر في نصوص السنّة لنرى ما فيها، **وأبرز ما هناك جملة من الروايات هي:**

الرواية الأولى: خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطائفتين من المؤمنين: إحداهما باغية، والأخرى عادلة، فهزمت العادلةُ الباغيةَ، قال: «ليس لأهل العدل أن يَتْبَعُوا مدبراً، ولا يقتلوا أسيراً، ولا يُجْهِزُوا على جريح، وهذا إذا لم يبقَ من أهل البغي أحدٌ، ولم يكن فئة يرجعون إليها؛ فإذا كانت لهم فئة يرجعون إليها فإنّ أسيرهم يُقتل، ومدبرهم يُتْبَع، وجريحهم يجاز (يجهز[1]) عليه»[2].

فهذا الخبر صريح في الفتوى المشهورة بين الفقهاء، والخبر من الناحية السنديّة ضعيف بجهالة القاسم بن محمّد كما حقّقناه سابقاً، وقد صرّح المجلسي بضعف الخبر[3].

الرواية الثانية: خبر الزهري، عن عليّ بن الحسين عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل فأرسله ولا تقتله، فإنّك لا تدري ما حكم الإمام فيه، وقال: الأسير إذا أسلم فقد حقن دمه وصار فيئاً»[4].

والرواية تدلّ على أنّ إسلام الأسير يمنع من قتله، وذلك أنّها تدلّ على أنّه لو كان كافراً وأسلم

---

(١) قال الفيض الكاشاني معلّقاً هنا: «الإجازة على الجريح إثبات قتله والإسراع فيه والإتمام، كالإجهاز عليه» (الوافي ١٥: ٩٧)، وانظر أيضاً: المجلسي، مرآة العقول ١٨: ٣٦٢.

(٢) الكافي ٥: ٣٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٣ ـ ٧٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح١؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ٩٤.

(٣) انظر: مرآة العقول ١٨: ٣٦٠.

(٤) الكافي ٥: ٣٥؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٢.

فقد حقن دمه رغم أنّه كان قد قاتل المسلمين، فإذا كان مسلماً لم يجز قتله أيضاً، فتكون هذه الرواية مانعة عن قتل الأسير المسلم فتعارض مثل خبر حفص بن غياث المتقدّم بالإطلاق والتقييد.

لكن يشكل العمل بهذه الرواية؛ لضعفها السندي، كما تقدّم في البحث السابق حول الأسرى غير المسلمين، مضافاً إلى أنّ العمل بها يفرض صيرورة الأسير المسلم فيئاً، وهذا مخالفٌ لما اتفقوا عليه، وسيأتي.

الرواية الثالثة: خبر عبد الله بن ميمون، قال: أُتي عليٌّ بأسير يوم صفّين، فبايعه، فقال عليّ عليه السلام: «لا أقتلك، إنّي أخاف الله ربّ العالمين، فخلّى سبيله وأعطى (وأعطاه) سَلَبَه الذي جاء به»[1].

وجاءت هذه الرواية في بعض الكتب الفقهيّة السنيّة، فقد نقلها الشافعي قائلاً: «.. عن أبي فاختة أنّ عليّاً ـ رضي الله تعالى عنه ـ أتي بأسير يوم صفّين، فقال: لا تقتلني صبراً، فقال علي: لا أقتلك صبراً، إنّي أخاف الله ربّ العالمين، فخلّى سبيله، وقال: أفيك خير تبايع؟»[2].

فهذه الرواية ـ بنقلها الشيعي ـ دالّة على عدم قتل أمير المؤمنين لأحد البغاة مخافة الله تعالى؛ مما يعطي دلالة على حرمة القتل على تقدير التوبة والمبايعة، فتقيّد بها الروايات الأخرى، ولا سيما أنّها تتحدّث عن صفين، والأسير فيها لو أطلق سراحه كانت له فئة يرجع إليها، فمعاوية لم يتلاشَ جمعه، خلافاً لأصحاب الجمل، ولعلّ هذه الرواية هي مدرك القول المنسوب إلى ابن أبي عقيل العماني.

أمّا في نقلها السنّي، فلا يظهر أنّ ترك عليّ لقتله كان لأجل التوبة والمبايعة، بل ترك القتل تحقّق قبل ذلك مخافة الله، ثمّ سأله البيعة، وهذه أوضح في الدلالة.

لكنّ الاستدلال بهذه الرواية ضعيف في مصدرها الإمامي، من حيث إنّ عبد الله بن ميمون، لم ينقلها عن أحد من الأئمّة بعد عليّ، فنقله الخبر عن عليّ يجعله مرسلاً، وليس في الرواية ما يؤكّد إضمارها؛ لأنّ فاعل (قال) يرجع أو يمكن أن يرجع إلى ابن ميمون نفسه، فلا تكون الرواية

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٣، ح٣؛ ونحوه مرسلاً خبر دعائم الإسلام ١: ٣٩٣.

(٢) كتاب الأم ٤: ٢٣٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٨٢.

حجّة في نقلها الإمامي، غير أنّ إسنادها السنّي تامّ على مباني أهل السنّة فتكون معتبرة معتضَدَة بنقلها الإمامي في القاسم المشترك بينهما.

الرواية الرابعة: خبر أبي حمزة الثمالي، قال: قلت لعليّ بن الحسينعليه السلام: إنّ عليّاً سار في أهل القبلة بخلاف سيرة رسول اللهصلى الله عليه وآله في أهل الشرك. قال: فغضب ثمّ جلس، ثمّ قال: «سار والله فيهم بسيرة رسول اللهصلى الله عليه وآله يوم الفتح؛ إنّ عليّاً كتب إلى مالك وهو على مقدّمته في يوم البصرة بأن لا يطعن في غير مقبل، ولا يقتل مدبراً، ولا يجيز (يجهز) على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن، فأخذ الكتاب فوضعه بين يديه على القَرَبُوس[1] من قبل أن يقرأه، ثمّ قال: اقتلوا، فقتلهم حتى أدخلهم سكك[2] البصرة، ثمّ فتح الكتاب فقرأه، ثم أمر منادياً فنادى بها في الكتاب»[3].

فهذه الرواية تبيّن أوامر الإمام علي يوم البصرة، وهو أن لا يقتل المدبر ولا يجهز على جريح، وليس فيها حديث عن الأسرى، وهي تدلّ على أنّ مالكاً لم يقرأ كتاب الإمام علي، فقتلهم، ثمّ بعد ذلك قرأه. وأهل البصرة ممن ليس له فئة، وإن كان أمر الإمام علي ربما يكون قد صدر قبل ذلك.

لكنّ الرواية لا تفيد تحريم قتل المدبر أو الإجهاز على الجريح، كلّ ما في الأمر أنّه قرار صدر من الحاكم لقائد جيشه، ولا نحرز أنّه بعنوان أوّلي، ومجرّد موافقته سيرة النبي لا يدلّ هو الآخر على ذلك؛ لأنّ فعل النبي لوحده يدلّ على الجواز لا على تحريم خيار آخر إلا بدليل من جهة أخرى، كما لا تدلّ على قتل الأسير أو الإجهاز على الجريح في البغاة الذين لهم فئة.

والرواية ضعيفة السند بالمعلّى بن محمّد حيث لم تثبت وثاقته سوى بوروده في أسانيد كامل الزيارات وتفسير القمي، مع أنّ النجاشي وصفه بمضطرب الحديث والمذهب، فيُتوقّفُ في أمره[4].

---

(١) القربوس مقدّم السرج المنحني المقوّس ومؤخّره، فانظر: لسان العرب ٦: ١٧٢.

(٢) السكك هي الأزقّة، وقيل: الطريق المنسدّ.

(٣) الكافي ٥: ٣٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح٢.

(٤) انظر: النجاشي، الفهرست: ٤١٨؛ والطوسي، الفهرست: ٢٤٧؛ والرجال: ٤٤٩؛ ورجال ابن الغضائري:

الرواية الخامسة: خبر عبد الله بن شَريك، عن أبيه، قال: لما هُزم الناس يوم الجمل، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تَتْبَعُوا مُوَلِّياً، ولا تجيزوا على جريح؛ ومن أغلق بابه فهو آمن»، فلما كان يوم صفّين قتل المقبل والمدبر، وأجاز على جريح، فقال أبان بن تغلب لعبد الله بن شَرِيك: هذه سيرتان مختلفتان، فقال:[1] إنّ أهل الجمل قُتِلَ طلحة والزبير، وإنّ معاوية كان قائماً بعينه، وكان قائدهم[2].

فهذا الخبر يدلّ على اختلاف سيرة عليّ في حرب البغاة بين الجمل وصفين؛ ويثبت مطلب المشهور، لكن:

أوّلاً: لا توضح الرواية علّة التمييز، وأنّه هل رجوع الباغي هنا إلى فئة دونه هناك أو لا؟ وإنّما جاء هذا التمييز من اجتهاد عبد الله بن شريك نفسه؛ فلو بقينا وأصل الرواية ظلّت مجملةً غير واضحة في عنصر التمييز بين أنواع البغاة.

ثانياً: حتى لو صحّ تمييز عبد الله بن شريك، ولو بقرينة سائر الروايات في الباب، فأقصى ما تدلّ عليه هذه الرواية أنّ عليّاً فعل ذلك؛ والفعل ذو دلالة صامتة؛ فلعلّه بوصفه حاكماً شخّص عنواناً ثانوياً، استدعى التمييز في التعامل بين حربين، لا لأنّ الحكم الأوّلي كذلك، وربما لخطورة وضع معركة صفين اتخذ قائد المسلمين قراراً من هذا النوع. ولعلّه لهذا جعلها الخوئي حُكماً في واقعة[3].

ثالثاً: لا تدلّ هذه الرواية على جواز قتل الأسير؛ لعدم تعرّضها لذلك، كما هو واضح.

رابعاً: هذه الرواية نقلها الكليني والطوسي والكشي، وفي المصادر الثلاثة ورد في السند عُقْبَة بن بَشير، وهو مجهول الحال عند الشيعة والسنّة[4]، ومعه يصعب الاستناد إلى هذه الرواية

٩٦؛ ومعجم رجال الحديث ١٩: ٢٧٢ ـ ٢٨١، رقم: ١٢٥٣٥ ـ ١٢٥٣٦.

(١) قال التستري معلّقاً: «الظاهر سقوط «لا» بعد «فقال»، «وعلى جريح» فيه محرّف «على الجريح» بشهادة رواية التهذيب له» (النجعة في شرح اللمعة ٦: ١٩٧).

(٢) الكافي ٥: ٣٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٦؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٢؛ ومناقب آل أبي طالب ١: ٢٣٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٤ ـ ٧٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح٣.

(٣) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٩٠.

(٤) انظر حوله: اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٥٨ ـ ٤٥٩؛ والطوسي، الرجال: ١١٨، ١٤٠، ٢٦١؛ ومعجم رجال

منفردةً، ولعلّه لذلك وصف المجلسي الخبرَ بأنّه «مجهول»[١].

الرواية السادسة: خبر الحرّاني وابن شهر آشوب (مع اختلافهما في بعض التعابير)، عن أبي الحسن الثالث (الهادي)عليه السلام أنّه قال في جواب مسائل يحيى بن أكثم (٢٤٢هـ): «وأمّا قولك: إنّ عليّاً قتل أهل صفين مقبلين ومدبرين، وأجاز (وجهز) على جريحهم، وأنّه يوم الجمل لم يتبع مولياً، ولم يجز (يجهز) على جريح، ومن ألقى سلاحه آمنه، ومن دخل داره آمنه[٢]؛ فإنّ أهل الجمل قتل إمامهم ولم يكن لهم فئة يرجعون إليها، وإنّما رجع القوم إلى منازلهم غير محاربين ولا مخالفين، ولا منابذين، ورضوا بالكفّ عنهم، فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم، والكفّ عن أذاهم، إذ لم يطلبوا عليه أعواناً. وأهل صفين كانوا يرجعون إلى فئة مستعدّة وإمام يجمع لهم السلاح والدروع والرماح والسيوف، ويسني لهم العطاء[٣]، ويهيء لهم الأنزال، ويعود مريضهم، ويجبر كسيرهم، ويداوي جريحهم، ويحمل راجلهم، ويكسو حاسرهم، ويردّهم فيرجعون إلى محاربتهم وقتالهم، فلم يساوِ بين الفريقين في الحكم، لما عرف من الحكم من قتال أهل التوحيد، لكنّه شرح لهم ذلك (فلا يساوي بين الفريقين في الحكم، ولولا أمير المؤمنين وحكمه في أهل صفين والجمل لما عرف الحكم في عصاة أهل التوحيد)، فمن رغب عرض على السيف أو يتوب عن ذلك»[٤].

ولعلّ هذه الرواية هو مدرك القول المنسوب إلى ابن أبي عقيل العماني، كما يلاحظ من ذيلها. وهي واضحة في التفصيل المشهور بين فقهاء الإماميّة، بل ترشد إلى كون هذا الحكم هو حكم الله في أهل التوحيد، لكنّ مشكلتها أنّها فاقدة للإسناد، وإنّما رواها ابن شعبة الحراني (ق ٤هـ)

الحديث ١٢: ١٦٤ ـ ١٦٧، رقم: ٧٧٢٤ ـ ٧٧٢٧؛ وميزان الاعتدال ٣: ٨٤.

(١) مرآة العقول ١٨: ٣٦٢.

(٢) هذه الرواية تخالف رواية أبي حمزة الثمالي المتقدّمة (رقم: ٤) التي قد يُفهم منها وقوع عكس ما تفيده هذه الرواية نتيجة خطأ أو اشتباه أو غير ذلك من مالك الأشتر، ولعلّه يشير إلى ما بعد التفات مالك الأشتر ووقفه العمليّات الحربيّة عليهم.

(٣) بمعنى يسهّل لهم أمور العطاء.

(٤) تحف العقول: ٤٨٠ ـ ٤٨١؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٥٠٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٥ ـ ٧٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح٤.

وابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) في المناقب، دون ذكر سند، فتكون مرسلة لا يحتجّ بها.

الرواية السابعة: خبر عبد الرحمن بن جُندَب، عن أبيه: إنّ أمير المؤمنين كان يأمر في كلّ موطن لقينا فيه عدوّنا فيقول: «لا تقاتلوا القوم حتى يبدأوكم، فإنّكم بحمد الله على حجّة، وترككم إيّاهم حتى يبدأوكم حجّة أخرى لكم، فإذا هزمتموهم فلا تقتلوا مدبراً، ولا تجيزوا على جريح، ولا تكشفوا عورة، ولا تمثلوا بقتيل»[1].

وهذا الخبر يعارض سائر الأخبار من حيث إنّه يقول: إنّ هذه هي أوامر الإمام عليّ في حروبه كلّها مع البغاة الخارجين عليه؛ فتعارض ما تقدّم، ولا سيما مع وجود دلالة العموم في هذه الرواية؛ **لكن:**

أوّلاً: لا حديث في الرواية عن الأسرى حتى تعارض خبر حفص بن غياث من هذه الجهة.

ثانياً: حتى تواجه سائر الروايات لا بدّ أن يثبت أنّ جندباً شارك في الحروب الداخليّة الثلاث التي خاضها الإمام عليّ، فلعلّه لم يشارك سوى في الجمل والنهروان، حيث البغاة فيهما بعد الهزيمة لا فئة لهم يرجعون إليها، وإثبات مشاركته قد يكون صعباً لعدم وجود معلومات متوفّرة عن الرجل. **وليس هو جُندَب بن جَنادة أبا ذر الغفاري،** فإنّ الغفاري توفّي في زمن عثمان بن عفان، عام ٣١ أو ٣٢هـ، ولعلّه جندب بن عبد الله الأزدي الذي توجد مؤشّرات لمشاركته في صفين والنهروان[2]، ولعلّه أيضاً جندب بن كعب، الذي نصّ الطوسي على أنّه قاتل أهلَ الشام[3]. وربما يكون شخصاً آخر، فالجزم بأنّ عليّاً قد أصدر مثل هذه الأوامر في صفّين غيرُ حاصل، وحتى لو تمّ هذا الكلام كلّه فلا نحزر أنّ أمر الإمام عليّ كان إلهياً، فربما يكون حكوميّاً بقرينة كونه قائداً للجيش.

يضاف إلى ذلك احتمال أنّ مراده من الهزيمة «هزمتموهم» هو تلاشي جمعهم، فتكون خاصّة بحال عدم وجود فئة لهم، فلا تعارض الأخبار التي استند إليها المشهور، بل غايته أنّها تشير لجزء

---

(١) الكافي ٥: ٣٨؛ وتاريخ الطبري ٤: ٦؛ ومروج الذهب ٢: ٣٦٢؛ ووقعة صفين: ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٣٣، ح١.

(٢) انظر: رجال الطوسي: ٥٩؛ ومعجم رجال الحديث ٥: ١٤٥ ـ ١٤٦، رقم: ٢٤٠١.

(٣) رجال الطوسي: ٣٣؛ وانظر: معجم رجال الحديث ٥: ١٤٦، رقم: ٢٤٠٤.

من رأي المشهور.

ثالثاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال؛ فقد نقلها الكليني عن عبد الرحمن بن جندب بلا سند فتكون مرسلة إليه، هذا فضلاً عن أنّ عبد الرحمن نفسه مجهول لا دليل على توثيقه، بل وصفه ابن حجر بالمجهول[١]؛ فلا يستند إلى هذه الرواية. وقد جاءت في مصادر أخر عن عمر بن سعد عن رجل عن عبد الله بن جندب ففيها المشكلة نفسها.

الرواية الثامنة: خبر (بكار بن) أبي بكر الحضرمي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لسيرة عليّ في أهل البصرة كانت خيراً لشيعته مما طلعت عليه الشمس؛ إنّه علم أنّ للقوم دولة، فلو سباهم لسبيت شيعته»، قلت: فأخبرني عن القائم يسير بسيرته؟ قال: «لا، إنّ عليّاً سار فيهم بالمنّ؛ لما علم من دولتهم، وأنّ القائم يسير فيهم بخلاف تلك السيرة؛ لأنّه لا دولة لهم»[٢].

وهذه الرواية تدلّ على جواز السبي، وأنّ علياً إنّما لم يسبهم لعلمه بقدوم دولتهم، لا لحرمة ذلك عليه؛ بل هذه الرواية تشير في ذيلها إلى أنّه سار في أهل البصرة بالمنّ، وأنّ القائم المهدي سيسير فيهم بخلاف ذلك؛ ومع وجود هذا المفهوم الذي تعطيه هذه الرواية لا يعود يمكن الأخذ بنظريّة المشهور؛ لأنّ هذه الرواية تقول: إنّ سلوك الإمام علي مع أهل الجمل كان بعنوانٍ ثانوي، وهو حماية شيعته في المستقبل، وإلا كان يحقّ له أن لا يمنّ عليهم، وهذا قد يشمل كلّ مظاهر الرفق كعدم الإجهاز على الجريح وغيره وإن لم يشر إليه في الحديث، لكن على الأقل هو يشكّك في إمكانية الاستفادة من حركة الإمام عليّ التاريخيّة هنا.

وهذه الرواية نقلها الكليني والطوسي والبرقي والصدوق، فالكليني والطوسي نقلاها عن يونس عن أبي بكر الحضرمي، فيما نقلها البرقي والصدوق عن يونس عن بكار بن أبي بكر الحضرمي، وبكّار مجهول لا توثيق له سوى ورود اسمه في كامل الزيارات[٣]، وحيث لا نحرز

(١) راجع: لسان الميزان ٣: ٤٠٨؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٤: ٣٩٠ ـ ٣٩١؛ ومعجم رجال الحديث ١٠: ٣٤٢، رقم: ٦٣٦٩.

(٢) المحاسن ٢: ٣٢٠؛ والكافي ٥: ٣٣؛ وعلل الشرائع ١: ١٤٩ ـ ١٥٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٥؛ ومناقب آل أبي طالب ١: ٣٣٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٥، ح١.

(٣) انظر حوله: رجال الطوسي: ١٧١؛ ولسان الميزان ٢: ٤٢؛ ومعجم رجال الحديث ٤: ٢٤٢ ـ ٢٤٣، رقم:

أنّ الراوي هو بكّار أو والده؛ لوحدة الراوي عنهما، وهو يونس في المصادر الأربعة، مما يرجّح كونها رواية واحدة، لم يعد يمكن الجزم بصحّة السند؛ فالرواية غير ثابتة.

الرواية التاسعة والعاشرة: خبر الحسن بن هارون بيّاع الأنماط، قال: كنت عند أبي عبد الله جالساً، فسأله معلّى بن خنيس: أيسير الإمام (القائم) بخلاف سيرة عليّ؟ قال: «نعم، وذلك إنّ علياً سار بالمنّ والكفّ؛ لأنّه علم أنّ شيعته سيظهر عليهم؛ وإنّ القائم إذا قام سار فيهم بالسيف والسبي؛ لأنّه يعلم أنّ شيعته لن يظهر عليهم من بعده أبداً»[١].

وحال هذه الرواية في الدلالة كحال سابقتها. وكلّ طرقها تنتهي إلى الحسن بن هارون، وهو رجلٌ مجهول الحال لا توثيق معتبراً له[٢]، فلا يستند إلى هذه الرواية.

ومثلها خبر درست بن أبي منصور، عن الوليد بن صبيح[٣]، لكنّ المشكلة في الطريق إلى كتاب درست نفسه، فالسند ضعيف.

الرواية الحادية عشرة: خبر أبي حمزة الثمالي، قال: قلت لعليّ بن الحسين: بما سار علي بن أبي طالب؟ فقال: «إنّ أبا اليقظان[٤] كان رجلاً حادّاً رحمه الله، فقال: يا أمير المؤمنين، بما تسير في هؤلاء غداً؟ فقال: بالمنّ، كما سار رسول الله ﷺ في أهل مكّة»[٥].

وهذه الرواية تدلّ على سير الإمام عليّ مع خصومه بالمنّ، مما يدلّ على أنّه كان يحقّ له فعل شيء لكنّه تنازل عنه دون أن تشرح ما هو هذا الشيء، وهذا يبطل إمكانيّة الاستناد إلى فعل الإمام عليّ في حروبه الداخليّة؛ إذ لا يدلّ عدم إجهازه على الجريح على أنّ الإجهاز حرام، فلعلّه حلال والإمام منّ عليهم، وهكذا عدم الاسترقاق و.. إلا إذا خصّص المنّ بالاسترقاق أو السبي.

١٨٢٣.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٤؛ والنعماني، الغيبة: ٢٣٧؛ وعلل الشرائع ١: ٢١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٥، ح٣.

(٢) انظر حوله: معجم رجال الحديث ٦: ١٦٥ ـ ١٦٧؛ رقم: ٣١٨٩ ـ ٣١٩٤.

(٣) انظر: الأصول الستّة عشر (كتاب درست): ١٦٤؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٥٨ ـ ٥٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٣، ح٨.

(٤) هو عمار بن ياسر.

(٥) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٥، ح٤.

غير أنّ في سند الرواية الحكم الحنّاط (الخياط)، وهو رجل مجهول، لا دليل على توثيقه سوى رواية ابن أبي عمير وصفوان عنه[١]، والمبنى غير ثابت.

وقد علّق الشيخ محمّد المؤمن (٢٠١٩م) على الرواية فقال: «الحديث وارد في حرب الجمل كما يشهد لفظ «سار» الواقع في سؤال أبي حمزة، فإنّ الظاهر أنّ سيرة المسؤول عنها هي سيرته في حرب الجمل التي كانت مبدأ لعمل الطغاة بعده، مضافاً إلى أنّ أبا اليقظان وهو عمّار بن ياسر ـ رحمه الله ـ صار شهيداً في حرب صفّين ولم يقع من الأميرعليه السلام في غد اليوم من صفّين منٌّ على بغاته، فلا محالة هو حرب الجمل، وقد عبّر عن فعلهعليه السلام بهم بالمنّ، والمنّ دليل على أنّه كان يجوز له تركه كما عرفت»[٢].

الرواية الثانية عشرة: خبر حفص، عن جعفر، عن أبيه، عن جدّه، عن مروان بن الحكم، قال: لما هزمنا عليّ بالبصرة ردّ على الناس أموالهم، من أقام بيّنة أعطاه، ومن لم يقم بيّنة أحلفه، قال: فقال له قائل: يا أمير المؤمنين، أقسم الفيء بيننا والسبي، قال: فلما أكثروا عليه قال: «أيّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟!» فكفّوا[٣].

وهذ الرواية تدلّ على رفض الإمام عليّ استخدام أسلوب الاسترقاق مع نساء وذراري البغاة، والإمام في هذه الرواية كأنّه يستنكر ذلك، ولا سيما مع وجود عائشة يوم الجمل، وسكوت الإمام الصادق عن نقل مروان، بل نقله هو لنقل مروان دالٌّ على تصويب هذا الحديث، وكأنّ نقله عن مروان لبيان إقرار العدوّ بفضل عليّ وحُسن سلوكه مع خصومه، وتنزيهه عما يُطعن عليه.

وقد جاءت هذه الرواية في عدّة مصادر، كما نُقل مضمونها ـ مرسلاً ـ في العلل مرّة أخرى[٤]، وهي جميعاً منتهية إلى الإمام الصادق الذي يروي الخبر عن مروان بن الحكم، وفي سند قرب

---

(١) انظر: الطوسي، الرجال: ١٨٥؛ والفهرست: ١١٧؛ ومعجم رجال الحديث ٧: ١٧٢ ـ ١٧٤؛ رقم: ٣٨٤٩.

(٢) الولاية الإلهيّة الإسلاميّة ٢: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٣) قرب الإسناد: ١٣٢؛ وعلل الشرائع ٢: ٦٠٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٥، ح٥.

(٤) علل الشرائع ١: ١٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٥، ح٧.

الإسناد ورد وهب بن وهب أبو البَخْتَريّ الوضّاع الكذاب المعروف، وأمّا في سند (العلل) فلم يرد اسمه، بل ورد الخبر عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد. وسند العلل لا خدشه فيه، فالرواية تامّة السند.

إلا أنّ غاية ما تفيده هذه الرواية هو أنّ علياً لم يفعل ذلك ولم يقسّم الفيء ولا قام باسترقاق أحد؛ ولعلّه لحكم ثانوي أو أوّلي، إلا إذا قيل بأنّه على تقدير شرعيّة الفيء والاسترقاق تدخل المغانم في ملكيّة المقاتلين فوراً، فعدم إعطائهم ما يملكون كأنّه شاهد على عدم ملكيّتهم، ما لم نقل بأنّ ولاية الإمام تظلّ أساساً في فعليّة التمليك.

الرواية الثالثة عشرة: خبر عبد الله بن سليمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يروون أنّ علياً قتل أهل البصرة وترك أموالهم، فقال: «إنّ دار الشرك يحلّ ما فيها، وإنّ دار الإسلام لا يحلّ ما فيها. فقال: إنّ عليّاً إنّما منّ عليهم كما منّ رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل مكّة، وإنّما ترك عليّ؛ لأنّه كان يعلم أنّه سيكون له شيعة؛ وإنّ دولة الباطل ستظهر عليهم، فأراد أن يقتدى به في شيعته، وقد رأيتم آثار ذلك، هو ذا يُسار في الناس بسيرة عليّ، ولو قتل عليٌّ أهلَ البصرة جميعاً واتخذ أموالهم لكان ذلك له حلالاً، لكنّه منّ عليهم ليُمَنّ على شيعته من بعده»[1].

وذيل الخبر واضح الدلالة على جواز قتل أهل الجمل كلّهم، وهذا يشمل ما بعد وقف الحرب أو الأسر أو الجرح أو.. لكنّ الخبر ضعيف بالربيع بن محمّد الذي لا دليل على توثيقه سوى وروده في أسانيد كامل الزيارات وتفسير القمي، وكذلك الحال في عبد الله بن سليمان نفسه صاحب الخبر[2]، فالرواية ضعيفة السند.

الرواية الرابعة عشرة: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: « لولا أنّ عليّاً سار في أهل حربه بالكفّ عن السبي والغنيمة، للقيت شيعته من الناس بلاءً عظيماً، ثمّ قال: والله لسيرته كانت خيراً لكم مما طلعت عليه الشمس»[3].

---

(١) علل الشرائع ١: ١٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٥، ح٦.

(٢) انظر حولهما: معجم رجال الحديث ٨: ١٧٩ ـ ١٨١، رقم: ٤٥٤١، و١١: ٢١١ ـ ٢١٧، رقم: ٦٩٠٧ ـ ٦٩١٥.

(٣) علل الشرائع ١: ١٥٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٥،

فهذه الرواية تتحدّث عن التأثير الإيجابي لسيرة عليّ في حربه، وظاهرها أنّه لم يمارس السبي والغنيمة في حروبه الداخليّة كلّها، سواء فيمن له فئة أم غيره، ولا إشارة فيها إلى أنّ ذلك كان من باب المنّ، كلّ ما تدلّ عليه أنّ سيرته هذه هي سيرة خير وبركة، أمّا هل أنّها كانت على نحو المنّ أو على نحو الحكم الإلهي أو غير ذلك؟ فهذا غير واضح من الرواية؛ فالرواية لا تدلّ، لا على جواز السبي والغنيمة ولا على عدم الجواز، نعم هي رواية تامّة السند لا غبار على سندها.

الرواية الخامسة عشرة: خبر الأسياف المتقدّم، وهو خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وكانت السيرة فيهم [أهل البغي] من أمير المؤمنين ما كان من رسول الله صلى الله عليه وآله في أهل مكّة يوم فتح مكّة، فإنّه لم يسبِ لهم ذريّة، وقال: من أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى سلاحه (أو دخل دار أبي سفيان) فهو آمن، وكذلك قال أمير المؤمنين يوم البصرة، نادى: لا تسبوا لهم ذرية، ولا تجهزوا (تتموا) على جريح، ولا تتبعوا مدبراً، ومن أغلق بابه وألقى سلاحه فهو آمن..»[1].

وهذا الخبر يؤكّد فكرة المنّ عليهم، ويركّز على حرب البصرة في استخدام الأمير لهذه السياسة، لكنّه ـ كما تقدم بحثه مفصّلاً في الجهاد الابتدائي ـ خبرٌ ضعيف السند.

الرواية السادسة عشرة: خبر دعائم الإسلام، أنّه أتى أميرَ المؤمنين عمارُ بن ياسر «بأسير فقتله عليّ، وسأله عمار حين دخل البصرة، فقال: يا أمير المؤمنين، بأيِّ شيء تسير في هؤلاء؟ فقال: المنّ والعفو، كما سار النبيّ صلى الله عليه وآله في أهل مكة حين افتتحها بالمنّ والعفو»[2].

ولا يظهر أنّ الأسير الذي قتله عليّ كان في حرب البصرة أو غيرها، وإن كان الراجح كونه في البصرة؛ لكنّ مضمون الرواية يؤكّد فكرة المنّ والعفو مع أهل الجمل، ومشكلة الرواية أنّه لا سند لها، فهي مرسلة. ولا يبعد أن تكون نقلاً مضمونيّاً بالمعنى لمثل خبر أبي حمزة الثمالي المتقدّم

ح٨.

(١) حديث الأسياف ورد ـ ضمن عدّة مقاطع ـ في: الكافي ٥: ١٠ ـ ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ ـ ١١٦، و٦: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ وتفسير العياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ٣٨٥، و٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٥ ـ ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح٢.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٣٩٤.

(رقم: ١١).

الرواية السابعة عشرة: خبر دعائم الإسلام أيضاً، عن أبي جعفر محمّد بن عليّ عليه السلام أنّه قال: «سار عليّ ـ صلوات الله عليه ـ بالمنّ والعفو في عدوّه من أجل شيعته، كان يعلم أنّه سيظهر عليهم عدوّهم من بعده، فأحبّ أن يقتدي من جاء من بعده به، فيسير في شيعته بسيرته ولا يجاوز فعله، فيرى الناس أنّه قد تعدّى وظلم، وإذا انهزم أهل البغي وكانت لهم فئة يلجؤون إليها، اتبعوا وطلبوا وأجهز على جرحاهم وقتلوا بما أمكن قتلهم، وكذلك سار عليّ ـ صلوات الله عليه ـ في أصحاب صفّين؛ لأنّ معاوية كان وراءهم، وإذا لم يكن لهم فئة لم يتبعوا بالقتل، ولم يجهز على جرحاهم، لأنهم إذا ولّوا تفرّقوا»[١].

والخبر صار واضحاً مما تقدّم، وهو يعلّل بتفرّقهم بعد تولّيهم، وهو مرسل لا سند له.

الرواية الثامنة عشرة: خبر الدعائم الآخر، قال: إنّ أمير المؤمنين «سار في أهل الجمل، لما قتل طلحة والزبير، وقبض على عائشة، وانهزم أصحاب الجمل، نادى مناديه: لا تجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مدبراً، ومن ألقى سلاحه فهو آمن..»[٢]، ونحوه خبر آخر يعلّل بأنّهم ولّوا، وقد أورده في الدعائم أيضاً[٣].

وهذا الخبر يدلّ على سيرة عليّ في حرب الجمل، لكن لا إشارة فيه إلى الأسرى، ولا إلى المنّ والعفو، فلعلّ ذلك حكم إلهي، كما هو مذهب المشهور؛ لكنّ الرواية مرسلة، لا سند لها، وكذا الرواية التي معها.

الرواية التاسعة عشرة: خبر محمّد بن بشير الهمداني، قال: ورد كتاب أمير المؤمنين عليه السلام مع عمر بن سلمة الأرحبي إلى أهل الكوفة.. وقرئ الكتاب، فكان فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله أمير المؤمنين إلى قرظة بن كعب ومن قبله من المسلمين، سلام عليكم.. فإنّا لقينا القوم الناكثين ـ إلى أن قال ـ فلما هزمهم الله، أمرت أن لا يتبع مدبر، ولا يجاز على جريح، ولا يكشف عورة، ولا يهتك ستر، ولا يدخل دار إلا بإذن، وآمنت الناس..»[٤].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مستدرك الوسائل ١١: ٥٥ ـ ٥٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٢، ح١٠.

(٤) المفيد، الجمل: ٢١٥ ـ ٢١٦؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٥٢ ـ ٥٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب

والرواية واضحة في أمرهعليه السلام بذلك، لكن لا إشارة فيها إلى عفوٍ ومنّ، وهي ـ من حيث السند ـ ضعيفة بمحمّد بن بشير الهمداني المجهول[1]، حيث لم يذكر عنه شيء سوى ما قاله الطوسي عنه في الرجال من أنّه من أصحاب الصادق[2]، والظاهر ـ إن لم نقل بوجود إرسال ـ أنّه رجل آخر؛ إذ هذا الرجل معاصر للإمام عليّ بقرينة هذه الرواية، فكيف يكون من أصحاب الصادق؟! ولا سيّما مع عدم ذكره في أصحاب علي، الأمر الذي يشكّل قرينة على المغايرة والتعدّد، خصوصاً وأنّ أبا مخنف ينقل عنه هذه الرواية بواسطة عبد الله بن عاصم، فالرجل إن لم يكن مهملاً جداً فهو مجهول.

الرواية العشرون والواحدة والعشرون: خبر حَبّة العُرَني[3] المماثل للخبر المتقدّم في المضمون، والذي يرويه المفيد بسندٍ ضعيف ـ لا أقلّ ـ بخالد بن مختار المهمل[4]، **وكذلك خبر محمّد بن الفضيل (الفضل) بن عطا** مولى مزينة عن الصادق فيما يخصّ معركة الجمل[5]، وهو ضعيف ـ لا أقلّ ـ بمحمّد بن الفضل المهمل جداً، إلا إذا كان المقصود منه ابن عطيّة فقد ذكر في أصحاب الصادق، لكن بلا توثيق، وكذلك لو كان محمّد بن الفضل بن يزيد[6]، فالخبر لا يصلح للاستناد إليه منفرداً. بل وكذا الحال لو كان محمد بن الفضيل فالسند ضعيف.

الرواية الثانية والعشرون: خبر أبي بصير، قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام: «التقى أمير المؤمنين وأهل البصرة، نشر الراية ـ راية رسول اللهصلى الله عليه وآله ـ فزلزلت (فتزلزلت) أقدامهم، فما اصفرّت الشمس حتى قالوا: آمِنّا يا ابن أبي طالب، فعند ذلك قال: لا تقتلوا الأسرى (الأسراء)، ولا تجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مولّياً، ومن ألقى سلاحه فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن..»[7].

٢٢، ح٢.

(١) انظر حوله: مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٤٨١ ـ ٤٨٢؛ ومعجم رجال الحديث ١٦: ١٤٣، رقم: ١٠٣٣٨.

(٢) انظر: الرجال: ٢٧٨.

(٣) أمالي المفيد: ٥٨ ـ ٥٩؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٥٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٢، ح٣.

(٤) انظر حوله: مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٣١٥.

(٥) أمالي المفيد: ٢٤ ـ ٢٥؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٥٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٢، ح٤.

(٦) انظر حول هذا الاسم: معجم رجال الحديث ١٨: ١٤٠ ـ ١٤٦، رقم: ١١٥٧٠ ـ ١١٥٨٧.

(٧) النعماني، الغيبة: ٣١٩؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٥٣ ـ ٥٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٢،

وكأنّ هذه الرواية تجعل هذه القرارات من الإمام علي بمثابة الأمان يعطيهم إيّاه، لا أنّه حكمٌ إلهيّ في أصل الشرع، وكأنّ المنّ والعفو كان عبر الأمان.

والخبر من حيث السند ضعيف ـ لا أقل ـ بأحمد بن هليل المهمل (في نقل المستدرك)، وأحمد بن مابنداذ المجهول، إلا على مبنى كامل الزيارات[١].

الرواية الثالثة والعشرون: خبر أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «إنّ عليّاً قال: كان لي أن أقتل المولي وأجهز على الجريح، ولكن تركت ذلك للعاقبة من أصحابي، إن جرحوا (خرجوا) لم يقتلوا، والقائم (له) أن يقتل ويجهز على الجريح»[٢].

وهي مطابقة من حيث المضمون للعديد من الروايات المتقدّمة، لكن لا حديث فيها عن التفصيل بين من له فئة وغيره، كما لا إشارة فيها للأسير.

والخبر من حيث السند ضعيف، لا أقلّ بمحمّد بن علي الكوفي غير الموثق[٣].

الرواية الرابعة والعشرون: خبر الأصبغ بن نباتة، قال: لما هزمنا أهل البصرة، جاء عليّ بن أبي طالب حتى أسند إلى حائط من حيطان البصرة ـ ثم ذكر دخوله عليه السلام في دار كانت فيها عائشة وجماعة مجروحون، إلى أن قال الراوي للأصبغ ـ: يا أبا القاسم، هؤلاء أصحاب القرحة، هلا ملتم عليهم بهذه (بحدّ) السيوف؟ قال: يا ابن أخي، أمير المؤمنين كان أعلم منك، وسعهم أمانه، إنّا لما هزمنا القوم نادى مناديه: لا يدفف[٤] على جريح، ولا يتبع مدبر، ومن ألقى سلاحه فهو آمن، سنّة يستنّ بها بعد يومكم هذا..»[٥].

والخبر صار واضحاً مما تقدّم، وهو يعطي مفهوم الأمان، الذي يؤكّد حلية الأمر لعليّ، إلا إذا قيل: إنّ عليّاً كان يطبق حكم الله في ذلك.

ح٥.

(١) انظر حوله: معجم رجال الحديث ٢: ٢٠٤، رقم: ٧٦٩.

(٢) النعماني، الغيبة: ٢٣٧؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٥٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٢، ح٦.

(٣) راجع حوله: معجم رجال الحديث ١٨: ٥٨، رقم: ١١٤٢٧.

(٤) دفّف على الجريح بمعنى أجهز عليه.

(٥) تفسير فرات الكوفي: ١١١ ـ ١١٣؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٥٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٢، ح٧.

والخبر من حيث السند ضعيف ـ لا أقلّ ـ بعبيد بن كثير، وهو عبيد بن كثير بن عبد الواحد العامري التمّار (٢٩٤هـ)، وهو رجل متهم بالوضع والكذب كما ينسبُ ذلك النجاشي إلى الأصحاب، ولم يوثقه أحد[١]، لهذا فالخبر يصعب الاستناد إليه.

الرواية الخامسة والعشرون: خبر الشَّعبي، قال: «أسر عليّ أسرى يوم صفين فخلّى سبيلهم، فأتوا معاوية، وقد كان عمرو بن العاص يقول لأسرى أسرهم معاوية: اقتلهم. فما شعروا إلا بأسراهم قد خلّى سبيلهم عليّ، فقال معاوية: يا عمرو، لو أطعناك في هؤلاء الأسرى لوقعنا في قبيحٍ من الأمر. ألا تراه قد خلّى سبيل أسرانا؟! فأمر بتخلية من في يديه من أسرى عليّ. وكان عليّ إذا أخذ أسيراً من أهل الشام خلّى سبيله، إلا أن يكون قد قتل أحداً من أصحابه فيقتله به، فإذا خلّى سبيله فإن عاد الثانية قتله ولم يخلّ سبيله، وكان عليّ لا يجهز على الجرحى، ولا على من أدبر بصفّين، لمكان معاوية»[٢].

وهذا الخبر يمتاز بوجوده في مصدرٍ تاريخي هو من أقدم المصادر التاريخيّة المهتمّة بحروب المسلمين الداخليّة الأولى، ولا سيّما حروب عليّ؛ فنصر بن مزاحم توفّي عام ٢١٢هـ، والخبر يطرح مفهوماً لم تطرحه بخصوصه وعنوانه أيّ من النصوص السابقة، وهو عدم قتل أسرى صفين، ولا الإجهاز على جرحاهم، ولا اتّباع مدبرهم. ووجود تفصيل مهمّ في مسألة التعامل مع الأسرى لم نجده في أيّ من الروايات هنا.

لكنّ هذا الخبر يصعب إثباته تاريخياً؛ لأنّ في سنده نمير بن وعلة، وهو رجل مهمل جداً في علم الرجال الشيعي[٣]، ولم يتعرّض له إلا قليلاً جداً في علم الجرح والتعديل السنّي، وقد ذكر الرازي أنّهم قالوا عنه: إنّه مجهول[٤]، فحاله ـ مع قلّة أخباره جداً ـ مشكل، فيصعب الاستناد إلى هذه الرواية منفردةً.

---

(١) انظر: النجاشي، الفهرست: ٢٣٤؛ ورجال ابن الغضائري: ٨٠؛ وخلاصة الأقوال: ٣٨٤؛ ومعجم رجال الحديث ١٢: ٦٣ ـ ٦٤، رقم: ٧٤٢٥؛ وابن حبان، المجروحين ٢: ١٧٦.

(٢) نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين: ٥١٨ ـ ٥١٩. ولعلّ المراد من قوله: «لمكان معاوية»، أي ناظراً لمعاوية كي يفعل مثله أو راجياً ذلك أو لأجل كون معاوية فعل ذلك ردّاً على ما فعل هو أوّلاً أو نحو ذلك.

(٣) انظر حوله: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٨٩.

(٤) الجرح والتعديل ٨: ٤٩٨؛ وميزان الاعتدال ٤: ٢٧٣.

الرواية السادسة والعشرون: خبر عمر بن سعد، بإسناده ـ طبقاً لكتاب وقعة صفين ـ قال: «وكان من أهل الشام بصفّين رجلٌ يقال له: الأصبغ بن ضرار الأزدي، وكان يكون طليعة ومسلحة لمعاوية، فندب عليّ له الأشتر فأخذه أسيراً من غير أن يقاتل. وكان عليّ ينهى عن قتل الأسير الكافّ.. فغدا به الأشتر على عليّ فقال: ..فإن كان فيه القتل فاقتله وإن غضبنا فيه، وإن ساغ لك العفو عنه فهبه لنا. قال: «هو لك يا مالك؛ فإذا أصبت [منهم] أسيراً فلا تقتله؛ فإنّ أسير أهل القبلة لا يُفادى ولا يُقتل..»[1].

وهذا الخبر يكشف عن أنّ عليّاً لم يكن يقتل حتى أسرى صفّين ممن لهم فئة، فيؤيّد الخبر المتقدّم (رقم: ٢٥) ويعارض نظريّة المشهور لو كان مستندها السيرة العلويّة، خصوصاً وأنّه عليه السلام علّل موقفه بقاعدة عامة في عدم جواز مفاداة أهل القبلة ولا قتلهم إذا كانوا أسرى، فالقضيّة ليست أماناً أو عفواً وإنّما حكم عام وقاعدة كليّة.

لكنّ الخبر غير تام؛ لعدم وضوح سند عمر بن سعد إلى مصدر الخبر فهو مرسل، فضلاً عن أنّ عمر بن سعد نفسه مجهول لا توثيق له سوى على مبنى كامل الزيارات[2].

الرواية السابعة والعشرون: خبر دعائم الإسلام، عن عليّ عليه السلام أنّه لما هزم أهل الجمل.. فلما سار إلى البصرة قال أصابه [أصحابه]: يا أمير المؤمنين، أقسم بيننا ذراريهم وأموالهم. قال: «ليس لكم ذلك»، قالوا: وكيف أحللت لنا دماءهم ولا تحلّ لنا سبي ذراريهم؟ قال: «حاربنا الرجال فحاربناهم، فأمّا النساء والذراري، فلا سبيل لنا عليهم؛ لأنهنّ مسلمات وفي دار هجرة، فليس لكم عليهنّ سبيل..»، فراجعوه في ذلك، فلما أكثروا عليه قال: «هاتوا سهامكم واضربوا على عائشة أيّكم يأخذها؛ فهي رأس الأمر»، قالوا: نستغفر الله، قال: «وأنا استغفر الله»، فسكتوا، ولم يعرض لما كان في دورهم ولا لنسائهم ولا لذراريهم، وهذه السيرة في أهل البغي[3].

والخبر يشبه خبر زرارة الصحيح السند المتقدّم سابقاً، مع مزيد تفصيل، وهو يعمّم لمطلق

(١) وقعة صفين: ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٢) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٤: ٤٢، رقم: ٨٧٥٩. وليس المراد بعمر بن سعد هنا الشخصيّة المشهورة التي قادت جيش يزيد ضدّ الحسين في كربلاء.

(٣) دعائم الإسلام ١: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

أهل البغي بحسب ظاهره، لكنّه مرسل لا سند له، فلا يُستند إليه لوحده، ونحوه خبر أبي البَختري الذي فيه خبر نداء عليّ يوم البصرة بعدم قتل المدبر و.. لكنّه ضعيف بالإرسال في الحدّ الأدنى.

الرواية الثامنة والعشرون: خبر موسى بن طلحة بن عبيد الله، وكان فيمن أسر يوم الجمل، وفي الرواية أنّه كان عليّ قد سجنه ثم أطلق سراحه بعد توبته(١). لكنّ الخبر لا سند له فهو مرسل.

الرواية التاسعة والعشرون: خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «إنّ أمير المؤمنين قال لعبد الله بن وهب الراسبي، لما قال في شأن أصحاب الجمل: إنّهم الباغون الظالمون الكافرون المشركون، قال: أبطلت يا ابن السوداء، ليس القوم كما تقول، لو كانوا مشركين سبينا أو غنمنا أموالهم، وما ناكحناهم ولا وارثناهم»(٢).

والخبر يرفض السبي والغنيمة من حيث كونه ـ على ما يبدو ـ حكماً أوليّاً؛ لأنّ لسانه لسان التمييز بين المسلم والكافر، مما يشي بوجود قاعدة مسبقة استند إليها أمير المؤمنين. وفي الخبر إشارة إلى عدم شرك المحاربين لعليّ، وربما هذا يوافق نظر بعض الفقهاء في أنّ النصب الموجب للكفر اعتقادٌ ديني، وليس مطلق العداوة غير الناشئة عن عقيدة النصب لأهل البيت. إلا إذا قيل بأنّ تعليق الإمام عليّ جاء على تهمة الشرك، دون الكفر؛ وربما تكون إشارة إلى الكفر لا على نحو الشرك. لكنّ الخبر ضعيف بعمرو بن شمر المشهود عليه بالكذب والوضع، مضافاً لعدم معرفة السند من المفيد إلى عمرو بن شمر نفسه.

وثمّة تساؤل عن تعبير الإمام عليّ عنه بأنّه "ابن السوداء"، وفي هذا تعييرٌ بالأمّ، ولا أدري إلى أيّ حدّ يليق بعليّ مثل هذا! وقد ورد في خبر أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر وأبي عبد الله ـ عليهما السلام ـ قال: «إنّ أبا ذر عيّر رجلاً على عهد النبيّ صلى الله عليه وآله بأمّه، فقال: يا ابن السوداء، وكانت أمّه سوداء، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: تعيّره بأمّه يا أبا ذر؟! قال: فلم يزل أبو ذر يمرّغ وجهه بالتراب ورأسه حتى رضي رسول الله»(٣). وقد نقلت بعض المصادر السنيّة هذه القصّة مسمّيةً الرجل

(١) شرح الأخبار ١: ٣٨٩؛ ومناقب آل أبي طالب ١: ٣٨١؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٥٧ ـ ٥٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٣، ح٥.

(٢) المفيد، الكافئة: ٣١ ـ ٣٢.

(٣) الأهوازي، كتاب الزهد: ٦٠؛ ومستدرك الوسائل ٩: ١١٢، و١٥: ١٣٣.

المعيَّر، وأنّه بلال الحبشي[١].

الرواية الثلاثون: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما انقضت الهدنة.. قال: هيه، وماذا تنكرون؟ قالوا: والثانية أنّك حكمت يوم الجمل فيهم بحكمٍ خالفته بصفّين؛ فقلت لنا يوم الجمل: لا تقاتلوهم مولّين ولا مدبرين، ولا نياماً ولا أيقاظاً، ولا تجهزوا على جريح، ومن ألقى سلاحه فهو كمن أغلق بابه؛ فلا سبيل عليه، وأحللت لنا في محاربتك لمعاوية سبي الكُرَاع[٢] وأخذ السلاح وسبي الذراري؛ فما العلّة فيما اختلفوا فيه إلى أنّ هذا حلال وهذا حرام..؟! فقال لهم أمير المؤمنين في الجواب: ..وأمّا في يوم الجمل بما خالفته في صفّين؛ فإنّ أهل الجمل أخذوا عليهم بيعتي فنكثوا وخرجوا عن حرم رسول الله صلى الله عليه وآله إلى البصرة، ولا إمام لهم ولا دار حرب تجمعهم.. فقلت لكم عندما أظهرنا الله عليهم ما قلته لكم؛ لأنّه لم يكن لهم دار حرب تجمعهم ولا إمام يداوي جرحاهم، ولا يعيدهم إلى قتالهم مرّة أخرى، ولو كنت أحللت لكم سبي الذراري أيّكم كان يأخذ عائشة زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله في سهمه؟!..»[٣].

وهذا الخبر الذي يذكره الخصيبي (٣٣٤هـ) يؤكّد فكرة المشهور، من حيث التمييز بين من له فئة ومن ليس له فئة، ولعلّها الرواية الوحيدة الصريحة في ترخيص عليّ سبي الذراري يوم صفّين.

لكنّ الخبر من ناحية سنده ضعيف؛ وذلك ـ لا أقلّ ـ لورود عبد الله بن زيد الطبرستاني فيه، وهو رجلٌ لا ذكر له في كتب الرجال عند المسلمين، بل لم أعثر له على رواية غير هذه، علماً أنّ الرواية طويلة جداً، ينقلها أبو بصير الذي هو ضرير ولا يقرأ عن كتاب؛ فحفظه لها بالدقّة أيضاً غير معلوم، وإنّما هو نقل بالمضمون العام للفكرة.

الرواية الواحدة والثلاثون: ما نقله العلامة الحلي عن ابن أبي عقيل العماني، أنّه استدلّ بما روي «أنّ رجلاً من عبد القيس، قام يوم الجمل، فقال: يا أمير المؤمنين ما عدلت حين تقسم بيننا أموالهم ولا تقسم بيننا نساءهم ولا أبناءهم، فقال له: «إن كنت كاذباً فلا أماتك الله حتى تدرك

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: البيهقي، شعب الإيمان ٤: ٢٨٨.

(٢) الكُراع هي الخيول، وقد يقال بأنّها الخيل والسلاح معاً.

(٣) الخصيبي، الهداية الكبرى: ١٤٢.

غلام ثقيف، وذلك أنّ دار الهجرة حرّمت ما فيها، ودار الشرك أحلّت ما فيها؛ فأيّكم يأخذ أمّه من سهمه؟!» فقام رجلٌ فقال: وما غلام ثقيف يا أمير المؤمنين؟ قال: «عبدٌ لا يدع لله حرمة إلا هتكها»، قال: يقتل أو يموت؟ قال: «بل يقصمه الله قاصم الجبّارين[1]». ثمّ قال العلامة الحلي معلّقاً: «لنا: ما رواه ابن أبي عقيل، وهو شيخ من علمائنا تقبل مراسيله؛ لعدالته ومعرفته..»[2].

والرواية دالّة على حرمة سبي الذراري والنساء؛ لا أقلّ في مثل معركة الجمل حيث ليس لهم فئة، معلّلةً بحرمة ما في دار الإسلام مما يشير إلى كونه حكماً أوليّاً لا عنواناً ثانويّاً؛ وهي مؤيّدة بروايات أخرى تقدّمت، لكن السؤال: إذا كانت دار الإسلام لا يحلّ ما فيها فكيف ميّز عليٌّ بين الأموال وبين النساء والذراري، مع أنّ العلّة التي ذكرها ـ حسب هذه الرواية ـ لا تميّز بينهما، ولا سيّما أنّه عبّر بأنّ دار الهجرة حرّمت ما فيها، ولم يقل «من فيها»؟!

وعلى أيّة حال، فالرواية ضعيفة السند؛ لأنّها مرسلة لم نعرف سند ابن أبي عقيل ـ ولا غيره ـ إليها ولا مصدره، وبخاصّة مع بعد المسافة الزمنيّة بينه وبين واقعة الجمل التي ينقل هذا الخبر فيها. ومجرّد كونه من العلماء الشيعة العارفين العدول لا يصحّح مراسيله كما هو واضح؛ لاحتمال اعتماده على قرائن أفادته الوثوق بالخبر لو وصلتنا ما أفادتنا ذلك.

٢.١.٢. القراءة المجموعيّة التحليلية التاريخيّة لسيرة عليّ في حروبه

هذه هي أبرز روايات الموضوع، ولا بدّ من وقفة إجماليّة معها؛ والذي رأيناه نتيجة التحليل التجزيئي ويمكن إضافته هو الآتي:

أ. النتيجة الفقهيّة على معيار أخذ خصوص الأخبار صحيحة الإسناد

لم يسلم من هذه الروايات التي فاقت الثلاثين خبرٌ صحيح السند سوى:

١ ـ خبر حفص عن جعفر (رقم: ١٢) بسند علل الشرائع مؤيّداً بوروده في مواضع أخر، وهو يفيد عدم تقسيم عليّ للفيء والسبي في حرب الجمل، ودلالتها ساكتة عن الجواز وعدمه،

---

(١) لعلّه يقصد الحجّاج بن يوسف الثقفي (٩٥هـ)، كما يراه بعضٌ.

(٢) مختلف الشيعة ٤: ٤٥١؛ وانظر: الاحتجاج ١: ٢٤٦.

لكونها فعلاً صامتاً.

٢ ـ خبر زرارة (رقم: ١٤)، وهو يدلّ فقط على سيرة عليّ بالكفّ عن السبي والغنيمة مع محاربيه دون تمييز في الحروب ولا إشارة إلى المنّ، فتكون ساكتة أيضاً.

وعليه، فطبقاً للأخبار الصحيحة السند لا دلالة في الروايات التامّة السند على حكمٍ هنا، لا الولائي ولا الإلهي، فدليل الروايات في منهج التعامل مع البغاة لا يُستند إليه، وفق نظريّة أخبار الآحاد الظنيّة.

ب ـ أنواع التعارض بين النصوص التاريخيّة والحديثيّة في موضوع مصير الأسرى و..

يلاحظ وجود بعض ألوان التعارض والتنافي بين هذه الروايات جميعها:

١ ـ خبر حفص بن غياث (رقم: ١) الدالّ على جواز قتل أسير من له فئة، يعارضه خبر عبد الله بن ميمون (رقم: ٣) الدالّ على ترك قتل أمير المؤمنين لأسيرٍ بايعه، خوفاً من الله تعالى، مما يفيد حرمة القتل؛ فالمفترض في هذه الحال التمييز بين الأسرى في حال عودهم إلى رشدهم (المبايعة) وعدمه حتى لو كانت لهم فئة، ولعلّه تؤيّد خبرَ ابن ميمون روايةُ الحرّاني (رقم: ٦). واحتمالُ أنّ مبايعة الأسير للأمير كانت قهراً وإجباراً غير ظاهر من الرواية.

٢ ـ إنّ بعض الروايات تشير إلى أنّ سيرة عليّ مع البغاة كانت قائمة على العفو والمنّ، مما يشير إلى جواز غيرها له، مثل خبر (بكار بن) أبي بكر الحضرمي (رقم: ٨)، وخبر الحسن بن هارون (رقم: ٩)، وخبر أبي حمزة الثمالي (رقم: ١١)، وخبر عبد الله بن سليمان (رقم: ١٢)، وأخبار دعائم الإسلام (رقم: ١٦ ـ ١٧)، وخبر أبي خديجة (رقم: ٢٣).

ويعزّز هذه الروايات ما دلّ على فكرة الأمان، مثل خبر الأسياف (رقم: ١٥)، وخبر محمّد بن بشير الهمداني (رقم: ١٩)، وخبر أبي بصير (رقم: ٢٢).

لكنّ هذه الأخبار تعارضها أخبار أخر يفهم منها أنّه كان يعمل بموجب قاعدة شرعيّة في مسألة الذراري والأموال، مثل خبر الدعائم (رقم: ٢٧)، وخبر جابر (رقم: ٢٩)، وإلى حدّ ما خبر أبي بصير (رقم: ٣٠)، بل هو ظاهر خبر ابن أبي عقيل العماني (رقم: ٣١).

ويمكن الجمع بين هذه الروايات من حيث إنّ روايات المجموعة الثانية خاصّة بمسألة السبي

والذراري، فيما روايات المجموعة الأولى تتعرّض للإجهاز على الجرحى وقتل المولّين وما شابه ذلك، فلا مانع من القول بحرمة السبي وجواز غيره.

وهذا الجمع جيّد يرفع أساس المنافرة، لكنّ بعض روايات الطائفة الأولى لا تقبله؛ لورودها في السبي نفسه، مثل خبر أبي بكر الحضرمي (رقم: ٨) وخبر الحسن بن هارون (رقم: ٩)، فتظلّ المشكلة من ناحية معارضة هاتين الروايتين للأخبار الأربعة الواردة في المجموعة الثانية.

٣ ـ بعض الروايات تفصّل بين من له فئة ومن ليس له فئة، مثل خبر حفص بن غياث (رقم: ١)، وخبر شريك (رقم: ٥) مع كون التمييز من عبد الله بن شريك نفسه، وخبر الحرّاني (رقم: ٦)، وخبر الدعائم (رقم: ١٧)، وخبر أبي بصير (رقم: ٣٠).

وتعارض هذه الروايات أخبار لا يوجد فيها هذا التمييز، مثل صحيحة زرارة (رقم: ١٤)، وخبر عمر بن سعد (رقم: ٢٦) الوارد في "وقعة صفّين" الصريح في عدم قتل أسير أهل القبلة كقاعدة عامّة.

وقد يقال بالجمع بحمل المطلق على المفصّل، ولا سيما مع أكثريّة الروايات المفصّلة، فهي تقارب الخمس روايات، فيما المطلقة مجرّد روايتين، وبهذا يتمّ مذهب المشهور، مع سكوت سائر الروايات عن اتخاذ موقف من هذا التفصيل.

وهذا الجمع جيّد، لولا أنّ الرواية الصحيحة السند الوحيدة بين الطائفتين ليست لصالح التفصيل، ولولا إباء رواية عمر بن سعد عنه؛ لورودها في أسرى صفّين، فتعارض بشدّة خبر حفص بن غياث الذي يجوّز قتل أسرى من له فئة، فهذا الجمع يصعب تتميمه بين الروايات.

ج ـ تحليل سبب تركيز أغلب النصوص على وقائع حرب الجمل، والخلفيّات المحتَمَلة

ركّزت أغلب هذه الروايات على حرب الجمل، والقليل منها تحدّث عن صفّين بالخصوص، مثل أخبار وقعة صفّين لنصر بن مزاحم، **ولعلّ السبب في ذلك أحد أمرين**:

١ ـ أن يكون هناك جدل إسلامي في سلوك الإمام عليّ في حرب الجمل، وأنّ هناك اتهامات بوقوع أحداث غير مبرّرة، الأمر الذي توحي به رواية أبي حمزة الثمالي (رقم: ٤) التي تتحدّث عن "خطأ فنّي" قد حصل نتيجة عدم قراءة مالك الأشتر لكتاب عليّ، فربما تكون هذه الروايات

جاءت تبريراً لما حصل وتبرأةً للإمام عليّ من ذلك.

وهذا الاحتمال ممكن؛ بيد أنّ فيه قدراً من البُعد؛ لأنّ هذه الروايات يشير العديد منها ـ كما تقدّم ـ إلى مسألة المنّ والعفو والأمان، فلو كان الأمر كما يقال ـ ربما ـ لما ناسب الإشارة إلى أنّ هذا حقّه، وكان له فعل ذلك بهم؛ فإنّ الطرف الآخر يستنكر من حيث إنّه لم يكن من الصواب أن يفعل عليّ ذلك، فلا يناسب الردّ ـ لتبرئة عليّ ـ بأنّه من حقّه ولكنّه عفا.

٢ ـ أن يكون هناك جدل شيعي ـ شيعي، أو جدل شيعي ـ خوارجي، عن مبرّر ذلك؛ وأنّه لماذا لم يقتلهم عليّ ويقضِ عليهم برمّتهم، كما توحي به رواية الأصبغ (رقم: ٢٤)؛ أو أنّهم كفار فلماذا تعامل معهم معاملة المسلمين؟! ولهذا جاء التعبير بتشبيه الأمر بالعفو النبويّ في مكّة، فجاءت الروايات تشرح موقف الإمام علي، وتَعِد بأنّ الإمام المهدي سيفعل ذلك، ولذلك تكرّر التعبير في الأحاديث بأنّ ذلك كان خيراً لشيعته وأنّه حماهم بذلك.

ولعلّ بعض الروايات جاء ناظراً إلى المبرّر الأوّل فيما الثاني جاء إلى الثاني.

وربما يقال بأنّ سبب الأسئلة هو قدسيّة الشخصيّات التي شاركت في الجمل ضدّ علي، بخلاف معركة صفين والنهروان[1].

ولكنّه احتمال يبرّر السؤال عن وقائع الحرب، ولا يبرّر انتقاد الحرب أو الدفاع عن وقائعها، إذا لم يكن شيء قد حصل وعُلم، ثمّ جاء السؤال عنه، فانتبه.

د ـ الجدل حول مبرّرات اختلاف سيرة عليّ في الحروب، وتحليل هويّة التعليلات

الظاهر أنّ هناك جدلاً حول سبب اختلاف السيرتين في الجمل وصفّين، كما توحي بذلك رواية أبي حمزة الثمالي (رقم: ٤)، وخبر عبد الله بن شريك (رقم: ٥)، وخبر الحرّاني (رقم: ٦)، وخبر الدعائم (رقم: ١٧) وخبر أبي بصير (رقم: ٣٠)، فأريد تبرير الاختلاف، لهذا كثرت الروايات حول هذا الموضوع، ولا سيّما في التمييز بين من له فئة ومن ليس له فئة.

لكن قد يقال: إنّ تعليل التمييز بالفئة وعدمها، ليس تعليلاً بأمرٍ شرعيّ، بل هو تعليل بأمر مصلحي، ولهذا لا نجد هنا أحداً علّل برواية نبويّة أو نصّ قرآني أو أنّ هذا حكم الله في البغاة

---

(١) طرحه في مجلس الدرس أحد الأعزّة من طلابي، وهو السيد أيمن الموسوي حفظه الله تعالى.

والذي لا تعرفونه، ولعلّ هذا يكشف عن أن جميع هذه التعليلات قد تكون تبريراً مصلحيّاً لهذه المواقف المختلفة للإمام عليّ، من حيث إنّ قتل من يرجع لفئة هو حسم لمادّة الحرب فيكون فيه الصالح العام، بخلاف الذي لا يرجع لفئة. كما لعلّ عدم سجن الأسرى الذين يرجعون إلى فئة لأنّنا نتحدّث عن مثل معركة صفّين، وربما لا يتيسّر في حينه للإمام علي سجن أعداد كبيرة من المقاتلين الذين يقعون أسرى ، لهذا كان القتل هو الوسيلة الوحيدة.

هذا، وقد تُعَزَّز الروايات الدالّة على رأي المشهور المفصّل بين من له فئة وغيره، بالإجماع الشيعي على هذا الحكم، بل قد يعدّ الإجماع بنفسه حجّةً ودليلاً كما فعل بعضهم[1]، **إلا أنّ ذلك ليس بشيء**؛ فهذا الإجماع مدركيّ واضح المدركية من خلال الروايات الموجودة، فوجوده وعدمه ـ عندنا ـ سيّان. وهذه روايات ضعيفة السند فلا تدخل ضمن الترجيح بعمل المشهور عند التعارض.

هـ. شمول التبرير العلوي (حماية الأجيال الشيعيّة الآتية) لعصر ما قبل المهديّ وعدمه

الظاهر من العديد من الأخبار المتقدّمة أنّ الإمام عليّاً كان له فعل أمورٍ كثيرة، منها السبي وقتل المدبر و.. في محاربة مثل أهل الجمل، لكنّه عفا لأجل الشيعة، حيث ستكون للباطل دولة، فهل يجري هذا العنوان الثانوي على عصر ما بعد الإمام عليّ أو أنّ القضية خاصّة به وبعصره وزمنه؟ إذ قد يقال بأنّه فعل ذلك نظراً لعلمه بمجيء الدولة الأمويّة (كما يوحيه خبر غلام ثقيف) أو حتى العباسيّة؛ لكن في مثل عصرنا وما بعده قد لا يكون هناك معنى للإلزام بهذا العفو لأجل هذا العنوان الثانوي.

وقد يقال: إنّ هذه النصوص قارنت بين سيرة الإمام عليّ وسيرة الإمام المهدي، وهذا يعني أنّ السيرة المخالفة لسيرة عليّ لن تكون إلا مع المهدي، فقبل ظهوره، وهو المسمّى بزمان الهدنة في الأدبيّات الشيعيّة، سيكون الحكم النافذ هو حكم عليّ، ولن يُعْدَل عنه إلا بظهور المهدي، وبخاصّة مع العلم بأنّ دولة غير الشيعة موجودة وستبقى حسب الظاهر حتى ظهور المهديّ، كما يفهم من روايات الظهور نفسها. ولعلّ هذا ما دفع مثل المحقّق النجفي إلى تبنّي خيار بقاء

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٢٨ـ ٣٢٩.

الحكم العلوي في عصر ما قبل الظهور[1].

وبعض الروايات يساعد على هذا الأمر؛ فخبر الحضرمي (رقم: ٨) علّل سَير المهديّ بخلاف سيرة عليّ بأنّه «لا دولة لهم»، أي غير الشيعة؛ وهو أمرٌ غير متحقّق حتى الآن في عصر الغيبة؛ وهكذا خبر الحسن بن هارون (رقم: ٩)، حيث علّل بالعلم بأنّ الشيعة لن يغلبوا بعد ذلك في عصر المهدي على خلافه في عصر عليّ، ونحن لا نحرز عدم مغلوبيّة الشيعة قبل عصر المهدي، وهكذا.

لكن في مقابل ذلك قد يقال بأنّ حكم الإمام عليّ ـ بناءً على نظريّة المنّ والعفو ـ حكمٌ ولائي قائم عل مبرّرات خارجية موضوعيّة؛ وإنّما جعلت المقارنة بينه وبين الإمام المهدي لأنّ الوحيد الذي سيحكم بجديّة بعده هو المهدي، بوصفه من أئمّة أهل البيت، فإذا أحرزنا أنّ السبي أو الغنيمة أو الإجهاز على الجرحى في هذا الزمان ـ أو أيّ زمان آخر ـ لن يترك ردوداً مثل تلك التي كان يتوقّعها عليٌّ في عصره فلا معنى للالتزام بالعفو العلوي؛ بل يُرجع إلى الحكم الشرعي الثابت وهو الجواز. والمسألة ليست مغلوبيّة الشيعة وعدم مغلوبيّتهم، بل إمكان أن يفعل الخصم ذلك معهم أو لا، وهو أمرٌ قد يختلف باختلاف الخصوم.

ولمزيد توضيح نقول: قد بيّنا سابقاً أنّ مفهوم البغي لا يشترط فيه أن يكون تحت ثنائي: المعارضة والسلطة؛ ولا يشترط فيه الإمام المعصوم وحضوره؛ إذاً فقد يتحقّق البغي بين الشيعة أنفسهم؛ وبين السنّة أنفسهم، ولا يصحّ رهن مفهوم البغي بالثنائيّة الطائفيّة: الشيعي والسنّي؛ فإنّ هذا أحد الأشكال له، ولا سيّما تاريخياً، وعليه فمسألة التقية من غير الشيعة حسب تركيز النصوص لا معنى لها في تمام الموارد؛ بل تصدق في بعضها؛ فإذا هزم حاكم شيعي اليوم فئةً متمرّدة باغية، واستخدم معها هذا النهج بحيث علم أنّ هذه الفئة تلاشت من الوجود، فليست كلّ المعارضات دينيّةً أو طائفيّة حتى يبقى الدين والمذهب بمرور الزمان، فهنا مع إحراز الملاك هل يجري الحكم العلوي الذي كان ناظراً إلى بقاء العدوّ في الأزمنة اللاحقة أو لا يجري؟!

وحيث إنّه حكم بعنوان ثانوي، أو حكم حكومي ولائي؛ وشككنا في بقائه تاريخيّاً، فلا نحرز بقاءه؛ فإنّه إمّا من الشك في بقاء المخصّص أو الحاكم؛ حيث يفترض الرجوع إلى العام على بعض

(١) المصدر نفسه ٢١: ٣٣٤ ـ ٣٣٧.

المباني الأصوليّة، والعام هنا هو الجواز، أو هو من الشك في تاريخيّة حكم، وقد قرّرنا في مباحث تاريخية السنّة أنّه لا صحّة لأصالة عدم التاريخيّة، فيؤخذ بالقدر المتيقّن لهذا الحكم، والقدر المتيقّن له هنا هو الباغي الذي يترقّب استمرار عقيدته حتى بعد هزيمته، كما هي الحال في الأحزاب أو الدول الدينيّة والطائفيّة، أمّا غير ذلك فلا يحرز شمول الحكم له. ومعه يرجع إلى العام وهو جواز هذه الأمور في حقّ البغاة.

فما ذكره الشيخ النجفي صحيحٌ؛ لكن ليس على إطلاقه، وعليه فالمفترض بالآخذين بنصوص العفو والمنّ هنا أن يلتزموا بتفصيلٍ آخر في قضيّة البغاة الذين ليس لهم فئة.

و ـ القدر المتيقّن تاريخيّاً حول السبي وقتل الأسرى والإجهاز على الجرحى و..

الشيء المؤكّد من تمام هذه الروايات، مهما كان السبب، أنّ الإمام علياً لم يقتل مدبراً ولا أسيراً ولا جريحاً ولم يسبِ ولم يأخذ الأموال المدنيّة في حرب الجمل؛ فهذا ما تتّفق عليه هذه الروايات؛ وهذا أمرٌ مؤكّد تاريخيّاً.

أمّا في حرب النهروان، فلم نعثر على شيء يتصل بهذا الأمر، وأمّا في حرب صفين، فلا يوجد ما يدلّ على فعل أمير المؤمنين ذلك، سوى خبر عبد الله بن شريك (رقم: ٥)، وخبر الحراني (رقم: ٦)، وخبر الدعائم (رقم: ١٧)، حيث في هذه النصوص دلالة على مسألة الاجهاز على الجريح وما شابهها. نعم، قتل الأسرى لا دليل على حصوله من عليّ إطلاقاً حتى في حرب صفّين؛ إلا خبر الشعبي (رقم: ٢٥)، والذي فصّل في حال الأسير، وخبر الدعائم (رقم: ١٦) الذي دلّ على قتل عليّ أحدَ الأسرى في أحد حروبه.

وهذه الأخبار الأخيرة قد تنافيها رواية عمر بن سعد (رقم: ٢٦) من وجود قاعدة بعدم قتل الأسرى شرعاً، إلا إذا خصّصت ـ كما هو ظاهرها ـ بالأسير الكافّ أو قلنا: إنّ قتله كان لعنوانٍ ثانويّ.

ز ـ وقفة مع المحقّق النجفي في شرعيّة سبي عائشة زوج النبيّ

ذهب المحقّق النجفي إلى أنّ الروايات التي ظاهرها النهي عن أخذ الغنائم والسبي معلّلةً أو

مستنكرةً أخذ عائشة في سهمهم، إنّما صدرت على نحو إسكات الخصم، وإلا فالأصل هو الجواز؛ حيث لم يكن يقدرعليه السلام أن يبوح بذلك انطلاقاً من كون أكثر جيشه من المخالفين غير الشيعة، كما يشهد بذلك، بل هو معلوم من كتب السير والتاريخ، ويكفي في ذلك صيحة أهل الكوفة في مسألة نافلة شهر رمضان، وهذا هو المنهج المتّبع في التعامل مع أهل البغي حيث يتعامل معهم معاملة أهل الإسلام..[1].

وهذا الجواب محتمل، لكنّه غير واضح من حيث النتيجة النهائيّة؛ وذلك:

١ ـ الخبران الصحيحان هنا ليس فيهما إشارة ـ كما تقدّم ـ إلى وجود حكم أوّلي بجواز الغنم والسبي ونحوهما، بل فيهما عدم فعل عليّ ذلك، فلا يوجد نصّ صحيح السند يفرض حمل كلام علي على غير ظاهره، وأنّه غير معتقد بما يقول.

٢ ـ هذا الاحتمال يحتاج إلى شاهد. ومجرّد أنّ أكثر أهل الكوفة من مخالفيه ليس شاهداً، بل هو مجرّد عنصر يسمح بفرض هذا الاحتمال، دون البرهنة عليه، وإلا كان بإمكانه أن لا يستخدم هذا التعليل بالذات.

٣ ـ حتى الأئمّة اللاحقون لم نجد منهم كلاماً بالصراحة في جواز سبي الذراري والنساء في الذين ليس لهم فئة، إنّما هناك إشارة في خبرين فقط عن الإمام الصادق إلى مسألة المنّ في السبي من طرف الإمام عليّ، هما: خبر الحضرمي (رقم: ٨)، وخبر الحسن بن هارون (رقم: ٩) ـ ويقترب منهما خبر درست ـ وهما ضعيفا السند كما تقدّم، فضلاً عن أنّه ليس فيهما حديث عن عائشة بالخصوص، حتى يكون استخدام هذا التعبير للإسكات، فلعلّ عائشة مستثناة حقيقةً لكونها أمّ المؤمنين، فكما لا يقدرون على الزواج منها لمكان الأمومة، كذلك ليس لهم تملّكها؛ لأنّ الابن لا يملك أحد العمودين، فذكره لعائشة ـ وهو مكرّر في عدد من الروايات ـ يكون على نحو القضيّة الجدّية. نعم قد يكون الاستفادة من موضوع عائشة لمنعهم عن سائر النساء والذراري فيه أسلوب إسكاتي، لو تمت الروايات الأخرى الدالّة عل جواز السبي، مع أنّها جميعاً

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢١: ٣٣٦ ـ ٣٣٨. هذا ويطرح بعضهم أنّ مثل هذا الاعتراف من صاحب الجواهر يعني أنّ الشيعة غالبيّتهم في زمن الامام علي لا يعرفون التشيّع العقدي، بل هو تشيّع سياسي، بل قد يذهب بعضُ أبعدَ من ذلك، وهو عدم ثبوت وجود تشيّع عقدي في زمن الإمام عليّ.

ضعيفة السند.

ح. مخرَجات البحث على وفق نظريّة حجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني

ما هو الشيء الذي يمكن الخروج به من جملة هذه الروايات بناء على نظريّة حجيّة الخبر الاطمئناني بعدما بيّنا الأمر على مستوى حجيّة خبر الواحد الظني؟

والجواب: بعد أشكال التعارض بين الروايات، وضعف الأغلبيّة الساحقة منها سنداً، لم يتضح هل هناك حكم شرعي إلهي ثابت في هذا الأمر أو لا؟

أ ـ على صعيد الأسرى، لا يحصل اطمئنان بشيء؛ لقلّة الروايات المتعرّضة للموضوع جداً، فلا يوجد دليلٌ خاص.

ب ـ على صعيد السبي، عندنا روايتان تامّتان سنداً أنّ علياً لم يسبِ، لكنّهما لا تدلان على أنّ عدم السبي كان لحكمٍ أوّلي أو ثانوي، فلا يؤخذ منهما حكمٌ شرعي، وأمّا الروايات الضعيفة فهي متعارضة، فخبر الحضرمي (رقم: ٨)، والحسن بن هارون (رقم: ٩)، يستفاد منهما الجواز، فيما خبر الدعائم (رقم: ٢٧)، وخبر جابر (رقم: ٢٩)، وخبر أبي بصير (رقم: ٣٠)، وخبر ابن أبي عقيل العماني (رقم: ٣١) يستفاد منها العكس، فالوصول إلى نتيجة بعد قلّة روايات الطرفين، وحصول تعارض بينها مشكلٌ أيضاً، فلا دليل في هذا الموضوع.

ج ـ على صعيد الإجهاز على الجرحى وقتل المدبر، وهنا:

١ ـ في الذين ليس لهم فئة، الظاهر عدم الجواز من خبر حفص بن غياث (رقم: ١)، وخبر الحراني (رقم: ٦)، وخبر عبد الرحمن بن جندب (رقم: ٧) ـ على تقدير ـ وخبر الدعائم (رقم: ١٨)، والظاهر الأوّلي من خبر أبي بصير (رقم: ٣٠).

أما خبر أبي حمزة الثمالي (رقم: ٤)، وخبر الحسن بن هارون (رقم: ٩)، وخبر عبد الله بن سليمان (رقم: ١٣)، وخبر الأسياف (رقم: ١٥)، وخبر الدعائم (رقم: ١٧)، ولعلّه ظاهر خبر الهمداني (رقم: ١٩)، وحبة العرني (رقم: ٢٠)، ومحمّد بن الفضل (الفضيل) (رقم: ٢١)، وأبي بصير (رقم: ١٩)، وخبر أبي خديجة (رقم: ٢٣)، وخبر الأصبغ (رقم: ٢٤) ـ إلى حدّ ما ـ فهو يفيد أنّه يجوز ذلك بالحكم الأوّلي، لكنّه حرام بالحكم الثانوي.

فهناك حوالي خمس روايات ناهية تعارضها حوالي عشرة مجوّزة وكلّها ضعيفة السند، ويمكن حمل المانع ـ في بعض الروايات ـ على المجوّز، بجعله على مستوى العنوان الثانوي، لكن بعد هذه المعارضة وضعف سند الجميع يشكل الأخذ بها، فالرواية العمدة التي استند إليها المشهور ـ وهو خبر حفص بن غياث ـ واضحة في التحريم الأوّلي، وهي معزّزة بعمل المشهور، وهو ـ أي عمل المشهور ـ وإن لم يكن حجّة، لكنّه يضعف إمكانيّة استفادة الوثوق من أخبار الجواز، كما أنّ كثرة أخبار الجواز تمنع عن الوثوق بصدور أخبار المنع حتى لو عمل المشهور بأخبار المنع، فلا يحصل لنا اطمئنان بإحدى الطائفتين، لهذا يصعب الحكم بالجواز وعدمه أولياً.

نعم، التحريم بمقدار العنوان الثانوي الخاصّ المنصوص عليه مؤكّد؛ لأنّه محلّ اتفاق كلّ هذه الروايات التي تقارب الخمس عشرة رواية ولا معارض لها، فيقال بالتحريم بمقدار هذا العنوان الذي قلنا إنّه يجري في عصر الغيبة في الجملة لا بالجملة.

٢ ـ **في الذين لهم فئة**، فقد دلّ على الجواز حفص بن غياث (رقم: ١)، وخبر الحرّاني (رقم: ٦)، ولعلّه ظاهر خبر أبي بصير (رقم: ٣٠)، وكلّها أخبار ضعيفة، لكن دلّ على عدم فعل عليّ ذلك يوم صفّين خبرُ الشعبي (رقم: ٢٥)، وهو لا يعارض هذه الأخبار، إلا أنّ الوثوق بصدور هذه الأخبار ذات العدد القليل، وليس بينها ما هو تامّ السند، فضلاً عن ضعف شديد في سند رواية تحف العقول، وعدم وضوح الدلالة في خبر أبي بصير.. مشكلٌ؛ فلا دليل يثبت الجواز، كما لا دليل خاصّاً يُثبت الحرمة.

والنتيجة عدم الحصول ـ من هذه الروايات ـ على نتيجة على صعيد الموضوعات كلّها، إلا في الذين ليس لهم فئة بالعنوان الثانوي المتقدّم، بل هذا العنوان قد يسري في بعض تطبيقاته على ما له فئة، وعليه فلا دليل على حرمة هذه الأشياء ولا جوازها بالخصوص.

ط ـ المرجعية المفترضة ـ بعدما تقدّم ـ للبتّ في قضيّة الأسرى والجرحى والفارّين و..

بعد النتيجة التي توصّلنا إليها، ما هو المرجع المفترض الرجوع إليه هنا؟

ذكر السيد الخوئي ـ الذي أفتى مخالفاً للمشهور بما توصّلنا إليه ـ أنّ الصحيح هنا هو الرجوع إلى الحاكم الشرعي، فما يراه مصلحةً يفعله وما يراه ضارّاً ينهى عنه، فالأمر راجع لنظر حاكم

المسلمين[١].

إلا أنّ هذا الكلام غير صحيح، وذلك:

١ ـ قد ثبت أنّ العنوان الثانوي الخاصّ الذي انطلق منه الإمام عليّ هو قدرٌ متيقّن من تمام هذه الروايات، فالمفترض الأخذ به في دائرته. ولعلّ الخوئي لم يُشر إليه لوضوحه.

٢ ـ يمكن بعد سقوط الأدلّة الخاصة، الرجوع إلى أصالة حريّة هؤلاء المسلمين، فإدخالهم في الملكيّة يحتاج إلى دليل، وليس من المعلوم أنّه يجوز للحاكم الشرعي ـ بمقتضى دليل ولايته ـ أن يُدخل في الملكيّة حرّاً مسلماً، فأصالة عدم الرقيّة واستصحاب الحريّة وارتكاز عدم إخراج مسلمٍ من الحريّة إلى الرقيّة.. ذلك كلّه يمنع عن الحكم بملكيّة الذراري والنساء وأمثالهم.

لكن لو قلنا: إنّ البشر كلّهم ملكٌ للإمام المعصوم، وأن ما ثبت للمعصوم ثبت للحاكم الشرعي الجامع للشرائط، تمّ ذلك، لكن ـ عليه ـ لا حاجة إلى قضيّة البغي أصلاً، بل يمكن له حينئذٍ تملّك أيّ حرّ في العالم، ثمّ إعطائه لأيّ مسلم، لا تملّك المسلم له مباشرة دون إعطاء الحاكم له، إلا أنّ سيرة أهل البيت أنّهم كانوا لا يعملون على أساس ملكيّتهم القانونيّة للناس وأملاكهم؛ والبحث كبرويٌّ يبحث في محلّه، وقد تقدّم ما ينفع فيه.

وهذه النقطة تثبت إلغاء فكرة السبي، وهو ما تبنّاه الخوئي أيضاً[٢]، فلا نقصد نقده بها.

٣ ـ مقتضى آية مقاتلة أهل البغي أنّ المطلوب قتالهم دون قتلهم، وعليه فالغرض والمقصد هو تفريق كيانهم المتمرّد أو المعتدي، فإن توقّف ذلك على قتل الجريح أو الإجهاز على المدبر جاز، لصدق عنوان القتال عليه وكونه مقدّمة لتحصيل الغرض ومندرجاً ضمن مطلب الآية عرفاً، أمّا لو لم يكن الأمر كذلك فلا يجوز، كما هي الحال في إمكان حجز الأسير بدل قتله، أو اعتقال الجريح، أو حتى ترك بعض الجرحى كما لو لم يعد قادراً على فعل شيء، من هنا فمن ليس لهم فئة يصعب الحكم بجواز قتل هؤلاء منهم بعد هزيمتهم وتفرّق شملهم لا قبله.

بل قد نستدلّ بمفهوم الأولويّة؛ فإذا حرّم الإسلام قتل أسير الكفار وسمح باستبداله والمنّ عليه، كيف يجيز قتل أسير المسلمين ويحرّم إبقاءه حيّاً؟ فالحكم بوجوب قتل الأسير المسلم في

---

(١) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٩٠.

غاية الإشكال وفقاً له. هذا لو قيل بالوجوب، بل الحكم بجواز قتله مشكل أيضاً.

أمّا قتل المدبر والإجهاز على الجريح فهو خاضع لتوقّف عنوان القتال والانتصار في الحرب عليه، وإلا كان حراماً؛ لحرمة قتل المسلم، ومسألة تحقّق مصداق الأمر المذكور يرجع فيه إلى الحاكم الشرعي، لكن لو أحرز أنّ هذا الأسير قتل مسلماً أمكن إجراء أحكام العقوبات عليه؛ لشمول أدلّة العقوبات له بعد كونه معتدياً على غيره، إلا لو انطلق في اعتدائه من اجتهادٍ شرعيّ خاطئ فقد يقال بالتفصيل. ولعلّ هذا ما يشير إليه خبر نصر بن مزاحم الذي دلّ على تفصيل في سيرة عليّ في صفين بين ما إذا قتل الأسير مسلماً أو لم يقتل.

ويترتّب على ما تقدّم أنّه إذا حرم قتل الأسير، أو في الحالات التي نحكم بتحريم قتله فيها، جاز للحاكم الشرعي المنّ عليه ولا يجوز له استرقاقه كما قلنا، كما لا مانع من مفاداته بأسرى عند البغاة أو بمال، إذ لا دليل على تحريم هذين الأمرين، سوى خبر عمر بن سعد (رقم: ٢٦) الدالّ صراحةً على أنّ أسير أهل القبلة لا يقتل ولا يفادى، لكنّه خبر وحيد ضعيف السند لا يحتجّ به.

أمّا سجن الأسير حتى يفادى أو سجنه مطلقاً فهو مشكلٌ؛ لعدم وجود دليل على جوازه إلا إذا انطبق عليه عنوان ثانوي كحاجة أهل العدل لاحتجاز هؤلاء حتى لا يصبحوا في جيش العدو لو أطلق سراحهم أو.. أو رأى الحاكم الشرعي أنّ سجنهم جاء من باب معاقبتهم ـ تعزيراً ـ على جرم التمرّد على أهل العدل، فيدخل في مجال العقوبات.

٢ ـ ٢. معاملة الأسير المسلم

بعد تحديد مصير الأسرى المسلمين، يُنظر في كيفيّة التعامل معهم، ويمكن أن يقال ـ بالاستناد إلى قانون الأولويّة ـ: إنّه إذا كان الأسير الكافر تَحسُنُ معاملتُه ويجب الإحسان إليه والرفق به وإطعامه و.. كما تقدّم سابقاً، فبطريق أولى أن يشمل هذا الحكم المسلمَ الباغي.

والأهمّ من ذلك، إمكان الاستناد إلى بعض الروايات المتقدّمة في باب الأسرى، حيث ظاهرها ـ بل صريح بعضها ـ الشمول للأسير المسلم؛ ففي صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ وهي الرواية الأولى المتقدّمة هناك ـ جاء: «إطعام الأسير حقّ على من أسره، وإن كان يراد من الغد

قتله، فإنّه ينبغي أن يُطعم ويسقى ويرفق به، كافراً كان أو غيره»[١]؛ وكذلك صحيحة منصور بن حازم ـ وهي الرواية الثانية هناك ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الأسير طعامه على من أسره حقّ عليه، وإن كان كافراً يقتل من الغد..»[٢].

ومثلُ صحيحةِ زرارة ـ من حيث التصريح في ذيلها بالكافر وغيره ـ خبرُ جراح المدائني[٣]، ومضمرة سليمان بن خالد[٤]، كما أنّ تعبير صحيحة منصور بكلمة «وإن كان كافراً» معناه الفراغ عن الشمول للمسلم.

فالأصحّ شمول مثل هذه الروايات للأسير المسلم؛ لكنّنا قلنا هناك بأنّ هذه المجموعة من النصوص لا تدلّ على أزيد من وجوب الإطعام وأمثاله، دون وجوب مطلق أنواع الإحسان إليه أو وجوب الإحسان في غير الإطعام، من هنا يصعب أن تفيد هذه المجموعة هذا المطلب، فيفترض الاستناد إلى إطلاق الأخبار الدالّة على وجوب الرفق والإحسان بالأسير، مثل خبر الحسين بن علوان[٥] (مسعدة بن زياد[٦])، وخبر دعائم الإسلام[٧]، فإنّ كلمة "الأسير" في هذه الأخبار ـ وهي صادرة عن الإمام جعفر الصادق، لا عن رسول الله صلى الله عليه وآله ـ تشمل مطلق أنواع الأسرى؛ المسلم وغير المسلم.

يُضاف إليه ـ بل هو الأهمّ ـ أنّه حيث كان الأسير مسلماً فتشمله كلّ أحكام المسلم، فيحرم الاعتداء عليه، وأذيّته، وتعذيبه، والجناية عليه، والاستهزاء به، وغيبته، ونحو ذلك، ما لم يطرأ عنوانٌ ثانوي خاصّ يسمح بإسقاط حقوق المسلم أو بعضها في حقّه، ولا دليل خاصّاً هنا يُسقط عنه هذه الحقوق.

وبهذه الأدلّة جميعها، وهي:

---

(١) الكافي ٥: ٣٥.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٢ ـ ١٥٣.
(٥) قرب الإسناد: ٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٧٩.
(٦) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٢، ح٣.
(٧) دعائم الإسلام ١: ٣٧٧.

١ ـ الأولويّة.

٢ ـ صراحة بعض النصوص.

٣ ـ إطلاق بعض النصوص.

٤ ـ شمول أدلّة حقوق المسلم للأسير المسلم.

بهذه جميعها يحصل اليقين بوجوب معاملته بالحُسنى؛ فضلاً عن إطعامه وسقيه مع الحاجة وعدم توفّر ذلك له. غاية ما في الأمر أنّه تجري على هذا الأسير كلّ أحكام الإسلام، فلو جنى ـ وهو في السجن ـ جنايةً عوقب بها، كما تترتّب عليه كلّ الملاحقات القانونيّة التي كانت ثابتةً عليه قبل أسره، كما لو كان مديوناً أو عليه جرم وجناية، فحُسن معاملة الأسير لا يعني سقوط القوانين في حقّه، وهذا واضح، فيُتمسّك بإطلاق تلك القوانين للشمول له.

٢ . ٣ . الأسرى غير المسلمين في جيش المسلمين الباغين

لو وجد بين صفوف جيش المسلمين الباغين أسرى من غير المسلمين، مرتزقة أو نتيجة تحالفٍ ما، فما هي الأحكام المترتّبة عليهم؟

١ ـ أمّا فيما يتعلّق بمصيرهم، فالمفترض أن تُتّبع القاعدة:

أ ـ فإن كانوا كافرين حربيّين بالأصل طبّقت فيهم القاعدة:

فإن قيل بهدر دم الحربي جاز قتلهم وجازت مفاداتهم وغير ذلك، تبعاً لما يراه الحاكم من المصلحة، ويصعب الاستناد إلى الآيات القرآنيّة في الأسرى؛ لكون ظاهرها أنّ الأسير كان جزءاً من جيش الكافرين، لا مجرّد أفراد كفّار في جيش المسلمين، إلا إذا كان هؤلاء الأفراد قد شاركوا في الحرب نتيجة تحالف بين دولة الكافرين والجماعة الباغية؛ فهنا يصدق الاعتداء من طرف الكفّار على المسلمين في الجملة.

وأمّا إذا قلنا بعدم هدر دم الكافر الحربي، فيشكل قتله إذا لم تكن في رقبته جناية توجب قتله، إلا إذا صار دمه هدراً نتيجة محاربته للمسلمين.

أمّا استرقاقه فقد تقدّم أنّ الكافر المقاتل لا يُسترقّ، فضلاً عن المسلم، وأمّا إطلاق سراحه فهو جائز إذا لم تكن فيه مضرّة على المسلمين، وأمّا سجنه ـ ولو بقصد المفاداة ـ فهو مشكلٌ إلا

بعنوان ثانوي، غير أنّ أصل مفاداته ـ بما هي هي ـ لا ضير فيه، كما هو واضح.

ب ـ وأما إذا كانوا معاهدين، فهنا:

إذا كانت دولتهم قد أرسلتهم فيكون فعلُها هذا نقضاً للعهد بين المسلمين، فتصبح دولةً محاربة معتدية على المسلمين ـ بسب طبيعة المعاهدة معها ومدى شمولها لهذه الحال ـ فتترتّب عليهم أحكام الأسرى غير المسلمين المتقدّمة.

وأما إذا لم يكن للدولة دور، بل كانوا أفراداً مرتزقة مثلاً، فيشكل فيهم القتل والاسترقاق؛ لما تقدّم. أمّا إطلاق سراحه فهو جائز، وأمّا احتجازهم ـ ولو لطلب فديةٍ ـ ففيه إشكال من حيث إنّ دولتهم معاهدة غير معتدية واحتجاز رعاياها مشكلٌ وهو نقض لقانون العهد بعد أن لم تنقضه بنفسها، فالأصحّ ترتيب قوانين العقوبات عليه فيما تكون الدولة المسلمة قد التزمت به في قوانينها على أيّ شخص يعتدي على أراضيها أو يدخلها بدون مجوّز، والمفروض احترام الدولة الكافرة لهذه القوانين ضمناً نتيجة المعاهدة القائمة.

٢ ـ وأمّا معاملتهم، فتشملهم روايات معاملة الأسرى أو القواعد العامّة المرتبطة بهم، وقد تقدّم ذلك كلّه.

المحور الثالث

العنصر المادي غير البشري في الحروب

(الأموال والغنائم و.. وأحكامها)

تمهيد

من أبرز نتائج الحرب ـ إلى جانب مسألة الأسرى وأشباههم ـ قضيّة الأموال التي تأتي بها الحروب للمنتصر عادةً، وقد سبق في الأبحاث الماضيّة أنّ الإسلام حذّر المسلمين في القرآن من مغبّة طلب عرض الدنيا وغنائم الحروب، الأمر الذي كان الهدف منه تنزيه الحرب ما أمكن عن الأغراض المادّية.

وعلى أيّة حال، فالبحث في مسألة الأموال ـ أو العنصر غير البشري ـ يطال محاور أربعة رئيسة داخلها محاور، وهي: الغنائم، والفيء، والأراضي، والأنفال. ولا بدّ لنا من التعرّض لهذه الأنواع الأربعة، بالقدر الذي يتصل بباب الجهاد، كما قلنا بداية هذه الدراسة، من هنا يدور الحديث حول أبحاث عدّة:

البحث الأوّل: غنائم الحرب

المعنى اللغوي للغنيمة، بصرف النظر عن الخلاف الشيعي ـ السنّي فيها على مستوى آية الخمس، هو ما يُكسب ويُغنم ويؤخذ من العدوّ، إلا أنّ الفقهاء قدّموا تعريفاً للغنيمة بدا أخصّ من هذا التعريف، حيث يقصدون بها ما يأخذه المجاهدون ويحصلون عليه بالقهر والغلبة

والحرب وإيجاف الخيل والركاب[١]، فتكون النسبة بين المعنى اللغوي العام الذي يطرحه علماء الشيعة في مباحث الخمس وبين التعريف الخاصّ للغنيمة في باب الجهاد، هي نسبة العموم والخصوص المطلق، كما أنّه ليس كلّ ما يؤخذ من العدوّ فهو غنيمة، بل لا بدّ أن يكون في الحرب وناتجاً عن معركة عسكريّة.

وبهذا التعريف يفترض دخول الأموال المنقولة وغير المنقولة كالأراضي، وكذا ما يشمل السبي من الذراري والنساء، في تعريف الغنيمة، إلا أنّنا نلاحظ أنّ الفقهاء كانوا يفصلون البحث في الأراضي والأنفال عن البحث في غنائم الحرب، الأمر الذي يُعطي الغنيمة هنا معنى خاصّاً بكلّ ما أخذ بالمجاهدة والغلبة من المنقول بما يشمل السبي، بل إنّ مثل السيّد الخوئي في مباحث الخمس[٢] يصرّح بتخصيص الغنيمة بالفائدة التي تعود على المقاتل نفسه بما هو مقاتل؛ وعلى هذا الأساس يخرج الأراضي من هذا المجال؛ لأنّ الأراضي ـ سواء دخلت في ملكيّة الدولة أو الملكيّة العامّة ـ لا يرجع نفعها على المقاتل بما هو مقاتل، بل ينتفع بها بوصفه واحداً من المسلمين؛ وكلام الخوئي هذا يلتقي مع ما يذكره العظيم آبادي (١٣٢٩هـ) من أنّ الأرض لا تدخل في الغنائم المأمور بقسمتها؛ إذ الغنائم هو الحيوان والمنقول[٣].

ووفقاً لذلك، فالغنيمة ـ فقهيّاً ـ في بحث الجهاد هو: كلّ مال ـ غير الأراضي ـ حصل عليه المسلمون بالحرب والمجاهدة والغلبة.

النظريّة الفقهيّة السائدة في تقسيم الغنائم

والنظريّة المشهورة في غنائم الحرب أنّه بعد نهاية الحرب، يؤخَذ منها:

١ ـ **الخمس**، ويُصرف في مصارفه الشرعيّة التي تُبحث في كتاب الخمس، وهذا هو خمس غنائم الحرب هناك، فيبقى أربعة أخماس، **وهذه الأخماس الأربعة توزَّع على المقاتلين، لكن بعد:**

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: تذكرة الفقهاء ٩: ١١٩؛ والدمياطي، إعانة الطالبين ٢: ٢٢٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ١٤٧.

(٢) انظر: مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس ١: ١٢.

(٣) انظر: عون المعبود ٨: ١٧٩.

٢ ـ **الجعائل**، وهو ما يجعله الإمام من الأموال لشخصٍ أو جماعةٍ مقابل عملٍ ما قاموا به أو دلالة على فعل[١]، لمصلحةٍ هو يراها.

٣ ـ **المؤن**، وهي المصاريف والتكاليف التي صُرفت على الغنائم إلى حين تقسيمها[٢]، كحفظها أو نقلها، أو رعيها لو كانت حيواناً، أو إطعامها لو كانت سبياً ونحو ذلك.

٤ ـ **الرَّضْخ**، والمقصود به إعطاء أيّ شخص ـ سواء كان يستحقّ الغنيمة أم لا ـ مالاً، لا يبلغ مستوى السهم؛ لمعاونته للمسلمين في شيء، تبعاً لما يراه الحاكم من المصلحة[٣].

٥ ـ **النَفَل**، وهو مقدارٌ من المال يعطيه الحاكم لبعض المجاهدين فوقَ سهمه من الغنيمة، لمصلحةٍ يراها في ذلك[٤].

٦ ـ **الصفايا**، وهي عبارة عن أشياء يقتطعها الإمام لنفسه، من فرسٍ فاره، وجاريةٍ، وسيف[٥]، فهذه تكون لشخص الإمام.

٧ـ **السَّلَب**، ويُقصد به أخذ المجاهد ثياب من يقتله وآلات حربه من درعٍ وسيف ومركوب وخاتم و.. بشرط أن يكون قد اتفق سابقاً مع الإمام على ذلك[٦]؛ فإذا حصل الاتفاق أخذ ذلك قبل قسمة الغنيمة.

فبعد هذه جميعها، تقسّم الغنائم بين المقاتلين، والمشهور في النظريّة الفقهيّة أن يجعل للراجل سهمٌ، وللفارس سهمان، فيما ذهبت النظريّة المخالفة للمشهور شيعيّاً ـ وهي نظريّة مثل ابن الجنيد والخوئي و..[٧] ـ أنّه يعطى للراجل سهم وللفارس ثلاثة أسهم، وهذه النظريّة غير المشهورة شيعياً يبدو أنّها هو القول المشهور سنّياً.

وعلى أيّة حال، فلا بدّ لنا من النظر في الأدلّة، لنرى ماذا تعطي من هذه الصورة التي قدّمها لنا الفقه الإسلامي.

---

(١) انظر: الروضة البهيّة ٢: ٤٠٣؛ ومسالك الإفهام ٣: ٣٧.

(٢) انظر: الروضة البهيّة ٢: ٦٥، ٤٠٣.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٤٠٣.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(٥) المصدر نفسه ٢: ٤٠٤.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) راجع: مختلف الشيعة ٤: ٤٠٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٧.

١. غنائم الحرب بين المصرفيّة والملكيّة (الخاصّة والعامّة والدولة)

١.١. القرآن الكريم ومسألة ملكيّة غنائم الحرب

ومن الواضح أنّ القرآن الكريم لم يتعرّض في موضوع الغنائم سوى للخمس، ولا حديث فيه عن النفل والرضخ والجعائل وغيرها. لكنّ ظاهر الآية أنّ الخمس يذهب لمصارفه، وهذا معناه أنّ الأخماس الأربعة الباقية تعود لغير من يعود عليهم الخمس؛ وإلا لم يكن ذلك إخراجاً للخمس هنا، فهل في الآية إشارة إلى من تعود عليه الأربعة أخماس؟

الظاهر أنّ الخطاب فيها موجّهٌ إلى المسلمين أو المقاتلين، والاحتمالان متساويان، فالآيات المحيطة بها حديثٌ عن الجهاد والحرب، فكما يمكن أن يكون الخطاب خاصّاً بالمقاتلين، كذلك يمكن أن يكون خطاباً للأمّة. والقدر المتيقّن أنّ المقاتلين مشمولون بهذا الخطاب، فيكون معنى الآية: اعلموا ـ أيّها المقاتلون ـ أنّ الشيء الذي تغنمونه أنتم وتكسبونه يجب إعطاء خمسه للدولة و.. وهذا معناه أنّ الأربعة أخماس تكون لمن غنم؛ لأنّه نسب الغنيمة إليهم. وأمّا إذا كان الخطاب للأمّة فيكون المعنى: أيّها المسلمون، ما تغنمونه في الحرب أعطوا خمسه للجهة الفلانيّة والباقي يكون لكم.

فقد يقال ـ أوّليّاً ـ بأنّ تحديد المخاطَب في الآية ضروريٌّ لتحديد مسألة الملكيّة؛ لأنّه على الأوّل تكون الملكيّة للمقاتلين؛ فتدخل في الملكيّات الخاصة؛ فيما على الثاني، تكون الملكيّة لعامّة المسلمين، فتدخل في الملكيّات العامة.

ويتعزّز الاحتمال الثاني ـ طبقاً للنظريّة المشهورة شيعيّاً، من أنّ سياق هذه الآية وإن كان سياق حربٍ إلا أنّ الغنيمة فيها مطلقة تشمل كلّ أرباح المكاسب في الحروب وغيرها ـ بأنّه على هذا التقدير يُفترض أن يكون الخطاب في الآية موجّهاً إلى عامّة المسلمين، فتكون الملكيّة لهم، ففي باب الحرب يكون المعنى: إنّ ما غنمه المسلمون في الحرب هو للمسلمين، ولا تدلّ الآية على الملكية الشخصيّة أو نوعيّة الملكية صراحةً، لكن لما يقال: هو ملك للمسلمين، ولا يكون هناك مفروض مسبق في الملكيّة الخاصة أو غيرها، فإنّ ما يفهم من الكلام هو الملكيّة العامة، دون الملكيّة الخاصة ودون ملكيّة الدولة.

تحليل السيد محمّد باقر الصدر لملكيّة الغنائم قرآنيّاً، وقفة وتعليق

إلا أنّ السيد محمّد باقر الصدر طرح تصوّراً آخر في هذا المجال، حين ذهب إلى أنّ آية الخمس قصارى ما تدلّ عليه هو وجوب أخذ خمس الغنائم بوصفه ضريبةً للدولة، لكنّها لا تبيّن مصير الأربعة أخماس الباقية، وحتى لو بيّنت أنّها مملوكة، فهي لا تبيّن نوعيّة الملكية الثابتة فيها، هل هي ملكيّة خاصة أو عامّة؟ إذ يمكن فرض الخمس على ما يُملك ملكيّةً خاصة وما يملك ملكيّةً عامة؛ فلا صلة بين التخميس وتقسيم الغنائم. بل يمكن القول أيضاً: إنّ هذه الآية إمّا أن تتحدّث عن الغنيمة الحربيّة أو عن الغنيمة الشرعيّة، أي ما يتملّكه الإنسان من أموال بحكم الشرع، فإن أخذنا بالتقدير الأوّل دلّت الآية على وجوب الخمس، ولم تدلّ على حكم الباقي، وأنّه ملك للمحاربين مطلقاً ملكيّةً شخصيّة؛ وإن أخذنا بالتقدير الثاني كان معناه أنّ الآية افترضت ملكيّتك السابقة للمال بوصفها موضوعاً لها، فكأنّها قالت: إذا ملكتم مالاً فالخمس ثابت، وهذا معناه أنّ الآية لن تدلّ حينئذٍ على ملكيّة المقاتلين للغنيمة؛ لأنّ الآية لا تُثبت موضوعها، وإن ترتّب حكم الخمس على تقدير تحقّق الموضوع، وهو الملكيّة[1].

وبهذه الطريقة أبطل الصدر دلالة الآية على تحديد طبيعة ملكيّة الغنائم، وكان يريد من ذلك إبطال النظريّة التي تقول: إنّ آية الخمس تُثبت الملكيّة الخاصّة لمطلق الغنائم بما فيها الأراضي، فيجب تقسيم الأراضي بين المحاربين.

وقد يُعلَّق على كلام السيد الصدر:

أوّلاً: كان يفترض أن يستبق الصدر كلامَه بتحديد المخاطَب في الآية؛ فإنّ تحديده يلعب دوراً مهماً في طبيعة فهمنا للآية الكريمة؛ فإذا كان خطاباً للمقاتلين فهم العرفُ منها أنّ الغنيمة لهم وأنّ الخمس يخرج من ما هو لهم، على خلاف ما لو كان الخطاب للأمّة المسلمة.

غير أنّ هذا التعليق متوقّف على أن نفهم من كلمة «غنمتم» مفهوم التملّك، أمّا لو فهمنا منها مفهوم "وضع اليد والسلطنة التكوينية" فإنّ توجيه الخطاب للمقاتلين أو للمسلمين لن ينفع شيئاً هنا، ما لم نضمّ له أمراً آخر سوف يأتي إن شاء الله.

---

(١) انظر: اقتصادنا: ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

ثانياً: على التقدير الثاني من التقديرين اللذين فرضهما الصدر، وهو التقدير الذي يُفترض أن ينسجم مع النظريّة الشيعيّة في باب الخمس، لا يصحّ ما ذكره الصدر؛ لأنّه إذا قالت الآية: إذا ملكت مالاً فأعطِ خمسه، دلّ ذلك على أخذ الملكيّة الشرعية موضوعاً مفروغاً، والآية لا تثبت موضوعها؛ لكن هل يعتقد الصدر أنّ الآية تشمل غنائم الحرب أو لا؟ فإن قال: لا تشمل، كان مخالفاً لظاهر القرآن، فإنّ غنيمة الحرب هو القدر المتيقّن من الآية بإجماع المسلمين حسب الظاهر؛ وإن قال: تشمل غنائم الحرب، نسأله: إذاً لا يجب الخمس في غنائم الحرب إلا إذا دخلت في الملكيّة الشرعيّة، فعليه إذاً أن يفترض للحكم بوجوب خمس الغنائم أنّها مملوكة بهذه الملكيّة، وإلا لا تعود الآية دالّة عنده على وجوب خمس الغنائم الحربيّة؛ فهل يمكنه أن يقول بعدم وجوب خمس غنيمة الحرب؛ لأنّ الآية لا تُثبت موضوعَها، أو أنّ الأصحّ القول بأنّ إثبات الخمس في الآية دليلٌ على تحقّق ملكيّة المال بوصفه فرضيّة قبليّة ومصادرة مفروغاً عنها؟!

وربما يمكن للسيد الصدر أن يتخطّى هذا الإشكال عبر القول بأنّ الآية وإن لم تثبت موضوعها، غير أنّ الغنائم نعلم بملكيّتها على كلّ حال ـ سواء من الخارج أم من نفس فرض وجوب الخمس في الآية ـ إمّا ملكيةً عامّة أو خاصّة، فيثبت حكم الخمس هنا دون ثبوت نوعية الملكيّة وهو ما يريده الصدر.

وهذا الجواب يقتضي ثبوت الخمس حتى على تقدير كون المال مملوكاً بالملكيّة العامّة.

والتحقيق في تناول الآية هنا أن يقال:

١ ـ عادة القرآن قائمة على مخاطبة المسلمين. وهذا الجري القرآني يعزّز احتمال أن يكون الخطاب لجماعة المسلمين، أي: اعلموا ـ أيّها المسلمون ـ (لا: اعلموا أيها المقاتلون)، ونسبة الغنيمة للمسلمين لا إشكال فيها، تقول: انتصر المسلمون، فتنسب النصر لهم، مع أنّ الذي انتصر هو جيشهم.

ويعزّز هذه العادة في محلّ بحثنا، النظريّةُ الشيعية المعروفة في شمول الآية لمطلق الغنائم والمكاسب حتى غير الحربيّة؛ فهذا يؤيّد أنّ الخطاب لعامّة المسلمين دون خصوص المقاتلة منهم؛ والنظريّة الشيعية مؤيَّدة ببعض الروايات.

٢ ـ السياق القرآني المحيط بالآية يوحي بالتحدّث مع المحاربين، مما يجعل الاطمئنان بكون الخطاب عامّاً مشكلاً وصعباً.

٣ ـ إذا كان الخطاب للمسلمين، فلا تدلّ الآية على الملكيّة الشخصية، فعندما نقول: ملك المسلمون كذا وكذا، فليس ظاهره ملكيّة كلّ فرد، وإنّما حصول ملكيّة عامة لهم بذلك بنسبةٍ أو بأخرى. أمّا إذا كان خطاباً للمقاتلين، فقد يقال بحصول الملكيّة الشخصيّة لهم بتعبير «غنمتم»، إلا أنّه مع ذلك لا توجد دلالة، لأنّك عندما تخاطب الجيش وتقول له: إنّ ما أخذتموه من أراضٍ، وكسبتموه من نتائج وانتصارات، وحصلتم عليه من أموال.. يجب أن يأخذ خمسَه حاكم المسلمين.. لا يدلّ قولُك هذا على ملكيّتهم الشخصيّة، بل على حيازتهم لهذه الأموال وصيرورتها تحت يدهم، فالغنيمة هنا نوع سلطنة وسيطرة تكوينيّة وليست إنشاءً اعتباريّاً قانونياً ولا كشفاً عن اعتبار قانوني مسبق.

لكنّ الإنصاف هو الدلالة عبر مقاربة السياق التاريخي دون ذات الآية منفردةً؛ وذلك أنّ المعلوم تاريخيّاً أنّ غنائم الحرب كان يأخذها المقاتلون، وهكذا كانت سيرة العرب قبل الإسلام، فالآية جاءت تعقيباً على هذه السيرة، أي أنّه لم يعد لكم أن تأخذوا هذه الغنائم كلّها، بل هناك خمسُها لله وللرسول و.. وهذا معناه أنّ الباقي يظلّ على حاله السابق، ففهم الآية في سياق العقل التاريخي في ذلك الزمان يفترض أنّها أجرت تعديلاً محدّداً على ما كان واقعاً من قبل، فيتلقّى السامعون للآية ـ وفقاً لهذا السياق المرتكز ـ على أنّها تريد فقط إجراء تعديل بالخمس لا غير، فالخمس لا تستحقّونه، وأمّا الباقي فهو على حاله. والخطأ يقع عندما نحاول قراءة الآية من خلال ثقافتنا المعاصرة التي انتهى فيها عصر تقسيم الغنائم بين المقاتلين، بينما لو فهمناها ضمن تلك الثقافة لاتضح المقصود منها أكثر، وتكوّن أمامنا الظهور الموضوعي في عصر النصّ.

يُضاف إلى ذلك أنّه لو كانت المنقولات مما يرجع لعموم المسلمين دون المقاتلين خاصّة، لكان يفترض أن يأخذها الحاكم ويوزّعها على جميع مسلمي العالم دون أن تملكها الدولة، والتمييز بين مفهوم الملكيّة العامة وملكيّة الدولة لم يكن بهذا الوضوح آنذاك، إلا إذا قيل بأنّ معنى الملكية العامّة هو دخولها في بيت مال المسلمين فتُصرف على مصالحهم النوعيّة، غير أنّ دخولها بيت مال

المسلمين أمر لم يكن معروفاً تاريخيّاً.

وعلى هذا الأساس، يمكننا التمييز بين المنقولات ومثل الأراضي ـ مع الأخذ بعين الاعتبار المناخ التاريخي لنزول الآية ـ ذلك أنّ العرب لا يوجد لديهم شيء عن تملّك الأراضي بالغزو؛ فقد كانت الحروب بينهم ينتج عنها في الغالب الحصول على الذراري والنساء والأموال المنقولة، ولم تكن الأراضي لتدخل في حساب العربيّ في حروبه؛ لأنّ العرب لم يكونوا دولة تبحث عن التمدّد الجغرافي حتى يكون موضوع الأرض أساسيّاً عندهم؛ لهذا نأخذ دلالة الآية في الفهم العربيّ لها، وهو الغنائم المنقولة، فتكون للمقاتلين حينئذٍ.

وفهمُ كون الغنائم في الآية للمقاتلين جاء التلميح له في كلمات الشيخ الطوسي[1]، والعلامة الحلّي[2]، وابن فهد الحلّي[3] وغيرهم[4]، كما يلوح من كلام الشيخ الأنصاري[5].

والمستنتَج من دراسة الآية الكريمة، مع الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي المكوّن لعمليّة الفهم: إنّ الغنائم المنقولة مما يستحقّه المقاتلون بعد إخراج الخمس، أو فلنقل: هي تنطلق في استثناء الخمس من هذه الفرضيّة المسبقة؛ فتكون الآية دالّة على أنّهم أحقّ بها في الحدّ الأدنى، وهي متعيّنة لهم، فالقدر المتيقّن من دلالة الآية هو أنّ غنائم الحرب المنقولة بعد إخراج خمسها تكون للغانمين، أي يجب إعطاؤها لهم، غير أنّ الأمر لا وضوح تامّاً فيه على أنّه بنحو الملكية أو بنحو المصرف.

٢ـ١. السنّة الشريفة في غنائم الحرب بين الملكيّة (بأنواعها) والمصرفيّة

بعد الفراغ عن أنّ القرآن ظاهرٌ ـ فيما يبدو ـ في إمضاء الثقافة السائدة آنذاك من اختصاص الغنائم بالمقاتلين، ولو بنحو المصرف، يُفترض النظر في دليل السنّة الشريفة؛ لأنّ الإجماعات

(١) انظر: الخلاف ٤: ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ والمبسوط ٢: ٦٥.

(٢) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٢٤٩.

(٣) انظر: المهذّب البارع ٢: ٥٤٥ ـ ٥٤٦.

(٤) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ١٩٠.

(٥) انظر: المكاسب ٢: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

والشهرات هنا كلّها مدركيّة، إمّا تستند إلى الآية أو الروايات أو الشواهد التاريخيّة وسيرة المسلمين الأوائل؛ لهذا لا يهمّنا مثل هذه الأدلّة هنا، إلى جانب العقل والسيرة العقلائيّة اللذين لا يحكمان هنا بشيء بالعنوان الأوّلي.

١.٢.١. التراث الحديثي الإمامي ومسألة ملكيّة الغنائم و..

وردت الأحاديث في المصادر الشيعيّة تتكلّم في مسألة غنائم الحرب، فلا بدّ من النظر فيها، ثمّ معرفة ما الذي يمكن استنتاجه منها، وهي أحاديث كثيرة:

أ ـ بعضها تامّ السند في جملة منه، مثل خبر مسعدة بن زياد، وخبر أبي البَختري، وخبر الدعائم(١).

لكنّه يدلّ على الإخبار عن فعل الرسول صلى الله عليه وآله أو عليّ، وكيفيّة تقسيمهما للغنيمة. وهو لا يفيد كون المقاتلين مصرفاً متعيّناً فضلاً عن إفادة الملكية الخاصّة؛ إذ لعلّ الغنيمة ملك الدولة وقد استنسب الرسول الجريَ على العادة العربيّة التي كانت سائدة آنذاك، إمّا لتقوية الحالة الاقتصاديّة للمجاهدين الذين كان أغلبهم في حالٍ غير جيّدة اقتصاديّاً أو لمنع ظهور انقسامات في الأمّة أو لمساهماتهم في دعم ميزانيّة الجيش.

ب ـ وبعضها يدلّ على إعطاء المسلمين حقّهم والعدل بينهم، الظاهر في الحديث عن بيت المال عموماً دون خصوص الغنائم بعنوانها، بحيث لا يمكن استخراج حكمٍ منه هنا، وذلك مثل صحيح محمّد بن مسلم، وخبر أبي إسحاق الهمداني، وخبر قيس بن الربيع، وخبر ربيعة وعمارة، وخبر هلال بن مسلم عن جدّه، وخبر مجمع، وخبر الضحّاك بن مزاحم، وخبر مجمع التيمي، وخبر بكر بن عيسى، وخبر مسلم البجلّي، وخبر عاصم بن كليب عن أبيه، وخبر حفص بن غياث، وخبر أبي مخنف الأزدي(٢).

---

(١) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٤، باب ٣٨، ح٢، وباب ٤١، ح٣؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٨٧.

(٢) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٤ وما بعد، باب ٣٩، ح١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، وباب ٤٠، ح١ ـ ٦، وباب ٤١، ح١٣، ١٤.

ج ـ وبعضها يدلّ على إعطاء المولود في دار الحرب من السهام دون إشارة للغنيمة، فقد يكون المقصود به أنّ له حقّاً في بيت المال، مثل خبر مسعدة بن صدقة، وأبي البختري[١]، فلا يكون فيه كثير فائدة في بحثنا هنا، وإن حمل إشعاراً ما.

د ـ وبعضها يفيد مبدأ أنّ الغنائم لرسول الله ولأمّته، مثل مرسلة الاحتجاج عن الكاظم[٢]، وهو لا ينفع في إثبات الملكيّة الخاصّة ولا المصرفيّة الحصريّة؛ أو يدلّ على أنّه يمكن أخذ الغنائم من المشركين بوصف ذلك مبدءاً[٣]، فيكون ساكتاً عن تفاصيل أحكام الغنيمة.

هـ ـ وبعضها يدلّ على حرمة التصرّف بالغنيمة قبل القسمة، مثل خبر الدعائم، وعوالي اللئالي، والجعفريّات[٤].

وهذا لا يدلّ على ملكيّة المقاتلين لها بنحو الحكم الإلهي، وإن كان يركّز مفهومَ وجود قسمة والمفروغيّة عن هذا الأمر، الذي يفتح على احتماليّة المصرفيّة، لكنّ هذه الروايات ضعيفة السند؛ لورودها في مثل الدعائم والجعفريات.

وعليه، فهذه المجموعات من النصوص ينبغي استبعادها، والتركيز على الأحاديث الأساسيّة في الموضوع، بعد عدم التعويل على الأحاديث المتقدّمة؛ لضعفها سنداً ودلالةً، أو دلالةً فقط. ومهمّ الأحاديث هنا هو:

الحديث الأوّل: صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: السريّة يبعثها الإمام فيصيبون غنائمَ، كيف تقسَّم؟ قال: «إن قاتلوا عليها مع أميرٍ أمّره الإمام عليهم، أخرج منها الخمس لله وللرسول، وقسّم بينهم (بينها) أربعة (ثلاثة) أخماس، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين، كان كلّ ما غنموا للإمام يجعله حيث أحبّ (يحب)»[٥].

يُستفاد من هذه الرواية:

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ج١٥، باب ٤١، ح٨، ٩.

(٢) راجع: جامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٨٦.

(٣) راجع: المصدر نفسه ١٣: ١٨٧.

(٤) راجع: المصدر نفسه ١٣: ١٨٨.

(٥) الكافي ٥: ٤٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح١؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٨٩.

أوّلاً: الفراغ المسبق عن أصل التقسيم، والمؤشّر على أنّ ذلك حقّهم، وإقرار الإمام ـ بل تصريحه ـ بهذا الحقّ.

ثانياً: اختصاص الغنائم التي تقسَّم بما قوتل عليه؛ لأنّه جعل ما حصلوا عليه من غير القتال للإمام كاملاً، وهذا ما يؤكّد تعريف الفقهاء هنا للغنيمة.

ثالثاً: إخراج الخمس، وهذا ما يؤكّد الآية الكريمة. لكنّ الرواية جاءت بنقلين:

أ ـ بعض نسخ الكافي التي تتداول طبعاتها اليوم، وهو إخراج الخمس وبقاء أربعة أخماس.

ب ـ نسخة الكافي الواصلة للعلامة المجلسي والفيض الكاشاني والحرّ العاملي في موضع من الوسائل[1]، وفيها بقاء ثلاثة أخماس، وقد علّق المجلسي فقال: «ثلاثة أخماس: هذا نادر لم يقل به أحد، ولعلّه كان مذهب بعضَ المخالفين، صدر ذلك تقية منهم، ورواية الكليني له غريب»[2]، كما علّق الكاشاني فقال: «هذان الخبران شاذان وقد مضى ما يقرب منهما من المتشابهات في أبواب الخمس»[3]، ومثلهما ذكر غيرهما[4].

مع مداخلتَي: الشيخ مرتضى الحائري والسيّد هادي الميلاني

وقد علّق الشيخ مرتضى الحائري هنا فقال: «وفيه إشكال من وجوه: الأوّل: اختلال المتن؛ لأنّ الباقي بعد إخراج الخمس يصير أربعة أخماس لا ثلاثة أخماس. والجواب عنه بوجوه: الأوّل: إنّ نسخ الكافي مختلفة، ففي الكافي المطبوع أخيراً بطهران: «أربعة أخماس»، وينقل عن الكافي المطبوع قبله أنّه كذلك أيضاً، وفي الوسائل في الباب الحادي والأربعين من جهاد العدو أيضاً كذلك، لكن في الوافي والمنقول عن المرآة: «ثلاثة أخماس» من دون احتمال السهو منهما، فإنّه في الأوّل نقل حديثاً آخر ظاهراً في أنّ الخمسين لله وللرسول وللباقي ثلاثة أقسام، ونقل هذا الخبر أيضاً وقال: إنّهما من الشواذ، وفي المنقول عن الثاني ما يقرب من ذلك وأنّه يحتمل الحمل على

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤.

(٢) مرآة العقول ١٨: ٣٨٠.

(٣) الوافي ١٥: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٤) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الحدائق الناضرة ١٩: ٤٦٣.

التقية. الثاني: ما ظهر من الأوّل من احتمال أن يكون المقصود من قوله: «أخرج منها الخمس» أي خمساً لله وخمساً آخر للرسول فيستقيم اللفظ. لكنّه خلاف الضرورة، فيحمل على بعض المحامل أو الاشتباه من الكلّ في ذلك على فرض اتفاق النسخ. الثالث: إنّ عدم العمل أو وقوع السهو في بعض الجملات لا يوجب رفع اليد عن الباقي، والظاهر هو الاشتباه في النقل من بعض الكتاب..»[1].

وعلى أيّة حال، فسوف تأتي مسألة الخمسَين.

رابعاً: مع أنّ الإمام في مقام البيان، لكنّه لم يذكر من غير الخمس شيئاً، مع أنّه لو كان هناك شيء لكان أولى بالذكر؛ لمعلوميّة الخمس من القرآن الكريم، وعدم معلوميّة غيره منه، فالرواية توحي بعدم وجود شيء باسم القطائع والصفايا والرضخ و..

خامساً: ظاهر صدر الرواية أنّ الغزو لا بدّ أن يكون بإمرة إمام المسلمين وتحت إشراف الدولة، لا مطلقاً؛ ولهذا قيّد الإمام بوجود أمير أُمّر من جانب الإمام، وهو مؤشّر على وجود شيء ما على تقدير عدم ذلك، دون تبيانه صريحاً في الرواية.

لكن أشكل السيد محمّد هادي الميلاني على فقه هذه الرواية بالقول: «لكن للتأمّل في فقه الحديث مجال: أمّا أوّلاً: فبالنظر إلى أنّ السريّة مبعوثة من ناحية الإمام، فما وجه الشرطيّة؟ وثانياً: ما المراد من المقاتلة مع غير المشركين التي تكون الغنيمة فيها للإمام خاصّة؟ فليتدبّر جيّداً»[2].

ويمكن التعليق على كلامه بأنّ ذكر الشرطيّة لا مانع منه في البيان العقلائي؛ إذ الهدف منه تركيز مفهوم كون الغزو تحت سلطة الإمام لا غير، وعلى الأقلّ يكون للجملة مفهومٌ ولو بنحو السالبة الجزئيّة، فضلاً عن احتمال أنّ هناك فرقاً بين فرض السؤال ومقدَّم الجملة الشرطيّة في الجواب؛ لأنّ السؤال كان عن سريّة تغزو تحت إمرة الإمام، فيما الجواب فيه قيدٌ إضافي، وهو كون أمير هذه السرية يجب أن يكون أيضاً بتأمير الإمام له، لا بمثل انتخاب عناصر السريّة له بلا تعيينه من قبل الإمام، فيكون في مقدَّم الشرطيّة مطلبٌ إضافي، فتغدو عقلائيّة تماماً.

كما أنّ إشكاله الثاني يظهر منه أنّه فهم حصول القتال لكن مع غير المشركين، مع أنّ الظاهر

---

(١) الخمس: ٦٩٤ ـ ٦٩٥.

(٢) محاضرات في فقه الإماميّة (الخمس): ١٩٦.

منه ـ ويشهد له النتيجة التي خرجت بها الرواية ـ هو عدم وقوع القتال، ليكون الناتج فيئاً يرجع كلّه للإمام.

سادساً: لا تقييد في الرواية بطبيعة الغنائم من حيث كونها منقولة أو غير منقولة، وإن كانت المنقولة قدراً متيقّناً عادةً في الحروب، بل قد يشكّك في دلالة الكلمة على مثل الأراضي، كما قلنا.

سابعاً: ليس في الرواية تحديد لطبيعة الغنائم من حيث اختصاصها بما حواه العسكر أو كان خارج ساحة الحرب، كما في المدن والقرى، فهي ساكتة عن هذا الجانب؛ لأنّها ليست في مقام بيان الغنيمة، وإنّما في مقام بيان القسمة، وهذه الملاحظة تشمل مسألة المنقول وغير المنقول أيضاً.

الحديث الثاني: خبر جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما تصرف (تضرب) السهام على ما حوى العسكر»[1].

فهذا الخبر يحدّد السهام بما حوى العسكر، ويبيّن المفروغيّة عن صرف السهام، لكن لا تحديد فيه أنّ السهام تُضرب من باب ملكيّة المقاتلين كلاً أو بعضاً أو على تقدير إرادة الحاكم بحيث تكون الملكيّة له وهم المصرف لذلك أو غير ذلك، فهي ساكتة من هذه الجهة. كما أنّ الرواية تربط السهام بما حواه العسكر، دون مطلق ما يغنمه المسلمون أو يقع تحت أيديهم؛ لهذا فهي لا تشمل الأراضي ولا الأملاك المدنيّة والبشريّة الخارجة عن ساحة الحرب، فلو صحّت لقدرت على تقييد كلّ أخبار الغنيمة بنصوص ما حواه العسكر دون غيره، والباقي يحتاج إلى دليل يخرجه عن ملكيّة الكافرين أو إباحته الأصليّة.

وأمّا سند الرواية فضعيف بجعفر بن محمّد بن حكيم، إلا على مبنى كامل الزيارات، فقد ذكر الكشّي: «في جعفر بن محمد بن حكيم: سمعت حمدويه بن نصير، يقول: كنت عند الحسن بن موسى أكتب عنه أحاديث جعفر بن محمد بن حكيم، إذ لقيني رجل من أهل الكوفة سمّاه لي حمدويه، وفي يدي كتاب فيه أحاديث جعفر بن محمد بن حكيم، فقال: هذا كتاب مَنْ؟ فقلت: كتاب الحسن بن موسى عن جعفر بن محمد بن حكيم، فقال: أما الحسن فقُلْ فيه ما شئت، وأما

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٩٠ ـ ١٩١.

جعفر بن محمد بن حكيم فليس بشيء»[١]، وذكره الطوسي دون توثيق[٢]. أقول: الرجل الذي طعن بجعفر بن محمد بن حكيم مجهول فلا يؤخذ بطعنه، لكنّ الأمر يعزّز الشك، مضافاً إلى عدم ورود توثيق صريح له، ووروده في أسانيد كامل الزيارات[٣] لا ينفع، كما قلنا مراراً.

الحديث الثالث: خبر طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، في الرجل يأتي القوم وقد غنموا ولم يكن ممّن شهد القتال، قال: فقال: «هؤلاء المحرومون (المحرمون)؛ فأمر أن يقسم لهم»[٤].

ظاهر هذا الحديث أنّ من لم يشهد القتال لا يأخذ من الغنائم، أمّا من شهده فيأخذ منها، والأخذ من الغنيمة ظاهر أنّه مفروغ عنه في كلام السائل والمجيب، كما أنّ ظاهر الذيل أنّ التقسيم على نحو الحكم الولائي على تقدير تفسير الحرمان بالحرمان من الغنيمة.

لكنّ الرواية وإن كانت تامّة السند على المشهور، غير أنّها ضعيفة على ما قلناه في البحث عن طلحة سابقاً.

والرواية لا تشير إلى تملّك الغانمين للغنيمة، فربما كانوا مصرفاً لها يجب على الحاكم أن يصرفها فيهم، لا أنّها ملكٌ لهم يشتركون فيها، بل يشهد على ذلك أنّه بعد إقراره بمحروميّتهم صَرَفَ لهم، إلا إذا قلنا بأنّ المراد بالمحرومين هنا معنى آخر، وهو ما احتمله المحقّق النجفي حيث قال: «ولعلّ المراد المحرمون من ثواب القتال»[٥]. وسيأتي لاحقاً عند الحديث توزيع الغنائم ما يتصل بهذه الرواية، فانتظر.

الحديث الرابع: خبر عبد الكريم بن عتبة الهاشمي (الصحيح على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ طويل ـ أنّه قال لعمرو بن عبيد (١٤٣ أو ١٤٤هـ): «أرأيت إنْ هم أبوا الجزية فقاتلتهم فظهرت عليهم كيف تصنع بالغنيمة؟» قال: أخرج الخمس وأقسّم أربعة أخماس

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٢٢.

(٢) الرجال: ٣٣٣.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٧٩ ـ ٨٠، رقم: ٢٢٦٨.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٦؛ والاستبصار ٣: ٢؛ والكافي ٥: ٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٧، ح٢.

(٥) جواهر الكلام ٢١: ٢٠٠.

بين من قاتل ـ إلى أن قال ـ: «أرأيت الأربعة أخماس تقسّمها بين جميع من قاتل عليها؟» قال: نعم، قال: «فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله في سيرته، بيني وبينك فقهاءُ أهل المدينة وَمَشِيْخَتُهم فاسألهم، فإنّهم لا يختلفون ولا يتنازعون في أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما صالح الأعراب على أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا، على إن دهمه من عدوّه دهمٌ أن يستنفرهم فيقاتل بهم، وليس لهم في الغنيمة نصيب، وأنت تقول: بين جميعهم؛ فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله، في كلّ ما قلته، في سيرته في المشركين..»[1].

يدلّ هذا الخبر على:

أوّلاً: مفروغيّة تقسيم الغنائم بين المقاتلين، ولهذا لم يندّد الإمام بهذه الفكرة رغم أنّه في مقام بيان عيوب عمرو بن عبيد والمجموعة التي كانت ترافقه من المعتزلة، وضعف علمه. لكنّ الرواية لا إشارة فيها إلى أنّ التقسيم على نحو المصرف أو الملكيّة.

ثانياً: إنّه يستثني الأعراب الذين لم يهاجروا، فيحرمهم من الغنائم؛ انطلاقاً من صلح رسول الله صلى الله عليه وآله معهم.

ثالثاً: يجعل صلح النبيّ مرجعاً على نحو الحكم الأوّلي، وهذا مخالفٌ للقواعد؛ فهو لم يقل: إنّ الشرع يحرّم إعطاء الغنائم لمن هو مثل الأعراب، بل يقول: إنّهم قد صولحوا، والصلح نافذ بعد الرسول بأكثر من قرن، وهذا فيه قدرٌ من مخالفة القواعد، لأنّ الصلح شأن حكومي، إلا إذا كان يقصد أن تصالح النبي معهم على ذلك كان منطلقاً من حكمٍ إلهيّ أو كان بَتّيَّ الأبديّة، وإلا كان من حقّ الإمام بعد النبي تعديل الصلح أو عدم العمل بمقتضاه وعلى الأقلّ مع غير الأعراب.

الحديث الخامس: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الغنيمة، فقال: «يُخرج منها خمس لله، وخمس للرسول، وما بقي قسّم بين من قاتل عليه وَوَلِيَ ذلك»[2].

وهذا الخبر يخالف الأخبار الأخرى، وهو غريبٌ في مورده، بل هو يخالف القرآن؛ حيث يترك ثلاثة أخماس للمقاتلين؛ وهو يطابق إحدى نسختَي صحيحة معاوية بن وهب المتقدّمة،

(١) الكافي ٥: ٢٣ ـ ٢٧؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٠؛ والاحتجاج ٢: ١٢١.

(٢) الكافي ٥: ٤٥.

التي وصفها الفيض الكاشاني كما تقدّم بالشاذّة ـ بحسب هذه النسخة ـ من هنا تطرح هذه الرواية حتى على نظريّة حجيّة خبر الثقة أو يُردّ علمها إلى أهلها، رغم أنّها في مقامنا دالّة على أصل تقسيم الغنيمة بعد إخراج الخمس.

والظاهر معقوليّة الاحتمال الذي أثاره الشيخ مرتضى الحائري، من «أنّ بعض الرواة سها، ولعلّه لزيادة التوضيح كرّر المعطوف عليه بتخيّل أنّ مقتضى العطف جواز تكرّر المعطوف عليه، مع إمكان التوجيه بأنّ المقصود هو القسمة من الخمس التي لله ولرسوله»[(١)].

الحديث السادس: معتبرة سماعة، عن أحدهما ـ عليهما السلام ـ قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج بالنساء في الحرب يداوين الجرحى؛ ولم يقسم لهنّ من الفيء شيئاً، ولكن (ولكنّه) نفّلهنّ»[(٢)].

يدلّ هذا الخبر التامّ سنداً ـ بعد تجاوز احتماليّة إضماره ـ أنّ النفل ثابت، وقد أعطاه رسول الله للنساء؛ وكأنّ الغنيمة تقسّم بين المقاتلين ـ أو الذكور ـ دون كلّ من حضر القتال، كالنساء، ولو شاركن في الحرب. وقد يقال بأنّ المراد بالفيء هنا الغنائم، دون الفيء المصطلح، بقرينة أنّ الرسول قسّمه، والتقسيم من شأن الغنيمة.

إلا أنّ الإنصاف أنّ ظهور هذه الرواية فيما نحن فيه مشكلٌ؛ فهي لا تتحدّث عن سيرة نبويّة، بل عن إحدى المرّات التي خرج النساء فيها مع رسول الله في الحرب، فمن الممكن جداً أن يراد بالفيء أشياء لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب. وإن أبيت عن ذلك؛ لشدّة قرينيّة القسمة والمداواة، فإنّ النفل هنا لا يدلّ على أنّه أعطاهنّ من الغنيمة قبل التقسيم، فضلاً عن يراد منه النَفَل المصطلح كما هو واضح، إذ قد يعطيهنّ من الخمس بحسب ما يراه من المصلحة؛ إذ النفل في اللغة بمعنى العطية والزيادة.

الحديث السابع: خبر الحسين بن عبد الله، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا كان مع الرجل أفراس في الغزو لم يسهم (له) إلا لفرسين منها»[(٣)].

---

(١) الخمس: ٦٩٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٨؛ والكافي ٥: ٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٢ ـ ١١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٦.

(٣) الكافي ٥: ٤٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٧؛ والاستبصار ٣: ٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٥، كتاب

وهو يدلّ على مفروغيّة التقسيم والسهام، دون توضيح الملكية أو المصرفيّة، لكنّه يحدّد للراكب فرسين كحدّ أقصى، لا فرساً واحداً، وهو يعطي مؤشراً على أنّ تمييز الراكب كان لفرسه لا لمجرّد كونه راكباً؛ لهذا لما زادت أفراسه أعطاه إلى حدّ الاثنين.

والخبر ضعيفٌ بجهالة الحسين بن عبد الله؛ إذا الأرجح أنّه ابن ضَمْرَة، بل غيره أيضاً غير موثق[١]، فلا يستند إليه، وقد قال المجلسيّ في توصيفه: «مجهول وعليه الفتوى»[٢].

الحديث الثامن: صحيحة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ علياً كان يجعل للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهماً»[٣].

وهذه الرواية هي ـ وغيرها ـ التي اعتمد عليها السيّد الخوئي في مخالفة المشهور[٤]. وهي تدلّ على فعل عليّ، إلى جانب معتبرة مسعدة بن زياد الدالّة على فعل رسول الله ذلك، مؤيّدتين بمثل خبر أبي البَختري كما ألمحنا سابقاً.

لكنّ هذه الأخبار لا تدلّ سوى على سيرة النبيّ والإمام عليّ في تقسيم الغنائم، ولعلّهما فعلا ذلك لمصالح وقتيّة تناسب مرحلتهما؛ فلا تكشف هذه النصوص عن وجود حكمٍ إلهيّ ثابت في الأمر، وربما لم يعمل بها الفقهاء لأجل ذلك، فهي تدلّ على السيرة، وسيأتي الحديث عنها.

لكن لو قلنا بملكيّة المقاتلين للغنائم ملكيّةً خاصّة قبل التقسيم، كان جعل السهام كاشفاً عن حجم ملكيّة كلّ فردٍ على حدة، وسنحاول من تحليل جملة النصوص معرفة هل التقسيم يقوم على أساس الملكيّة أو غيرها؟

الحديث التاسع: خبر حفص بن غياث؛ عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ أنّه سأله عن سريّة كانوا في سفينة (فقاتلوا وغنموا وفيهم من معه الفرس، وإنّما قاتلوهم في السفينة) ولم يركب

الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٢، ح١.

(١) انظر حول هذا الاسم: رجال البرقي: ٢٦؛ ورجال الطوسي: ١١٢، ١٣٠، ١٣١، ١٨٢، ١٨٤، ١٩٥، ٤٢٥؛ والفهرست: ١١٠؛ ومعجم رجال الحديث ٧: ١٤ ـ ٢٠، رقم: ٣٤٦٣ ـ ٣٤٨٣.

(٢) مرآة العقول ١٨: ٣٨١.

(٣) قرب الإسناد: ٨٧ (عن رسول الله)؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٧؛ والاستبصار ٣: ٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٢، ح٢.

(٤) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٨٧.

صاحب الفرس فرسه، كيف تقسّم الغنيمة بينهم؟ فقال: «للفارس سهمان، وللراجل سهم»، قلت: ولم يركبوا ولم يقاتلوا على أفراسهم، قال: «أرأيت لو كانوا في عسكر فتقدّم الرجّالة فقاتلوا فغنموا كيف أقسم بينهم؟ ألم أجعل للفارس سهمين وللراجل سهماً، وهم الذي غنموا دون الفرسان؟» قلت: فهل يجوز للإمام أن ينفل؟ فقال: «له أن ينفل قبل القتال، فأمّا بعد القتال والغنيمة فلا يجوز ذلك؛ لأنّ الغنيمة قد أحرزت»[١].

وهذا الخبر هو أحد مستندات الرأي المشهور في تقسيم الغنائم، وهو يدلّ على:

١ ـ إنّ مبدأ تقسيم الغنائم مفروغ عنه بين السائل والمجيب.

٢ ـ إنّ التقسيم يكون بصيغة واحدة، وهو للفارس سهمان وللراكب سهم، فهي تعارض كلاً من: صحيحة إسحاق بن عمار، ومعتبرة مسعدة بن زياد، وخبر أبي البختري، وهي أخبار دالّة عل فعل الرسول والنبيّ غير ذلك كما تقدّم، إلا مع كون ذلك التقسيم بعنوان ثانوي أو حكومي، أو لكون كلا التقسيمين ولائيّين.

٣ ـ إنّ هذا التقسيم لا يقوم على أساس المشاركة الفعليّة في الحرب، بل على أساس وجود فارس وراكب حتى لو لم يفعل الفارس شيئاً، وهو ما قد يعزّز فكرة ربط السهم بتقديم المال في خدمة تمويل الجيش.

٤ ـ في ذيل الرواية حديثٌ عن النفل ـ وهذا الذيل غير موجود في رواية الكافي، وإنّما في رواية التهذيب والاستبصار ـ وهو يدلّ على عدم جواز النفل بعد القتال وإحراز الغنيمة وتخصّص الجواز قبل القتال، ولعلّ المراد أن يقدّم لهم من بيت مال المسلمين، أو أن يتفق معهم على الزيادة قبل القتال، بحيث تكون هذه الزيادة، إلزاميّة بعد القتال.

والرواية ـ من حيث السند ـ ضعيفة بالقاسم بن محمّد، وقد نصّ الخوئي على ضعفها، ولهذا لم يأخذ بالتقسيم الموجود فيها كما ألمحنا قبل قليل.

الحديث العاشر: خبر دعائم الإسلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من مات في دار الحرب من المسلمين قبل أن تحرَز الغنيمة فلا سهم له فيها، ومن مات بعد أن أحرزت فسهمه ميراثٌ

---

(١) الكافي ٥: ٤٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ والاستبصار ٣: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٣ ـ ١٠٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٨، ح١.

لورثته»[١].

وقيمة هذا الخبر أنّه يعطي السهم على أساس حصول الغنيمة، من هنا فهو يميل بنا ناحية اعتبار السهم ملكيّة ناجزة بعد حصول الغنيمة، أي أنّه بحصول الغنائم مَلَكَ هذا الذي مات حصّته من الغنيمة، فإذا مات أخذها ورثته بعنوان الميراث، أمّا لو جاهد ومات قبل حصول الغنائم فليس له شيء؛ فهذا المفهوم ظاهرٌ في تفسير الغنائم على أساس الملكيّات دون المصارف.

لكنّ الخبر ضعيف السند جداً، بل فاقدٌ للإسناد، ولا سيّما بعد روايته عن رسول الله، حيث تصبح المسافة الزمنيّة أكبر.

الحديث الحادي عشر: خبر الدعائم الآخر، عن عليّ أنّ رسول الله ﷺ قال: «ليس للعبد من الغنيمة شيء وإن حضر وقاتل عليها؛ فإن رأى الإمام أو من أقامه الإمام أن يعطيه على بلاء، إن كان منه، أعطاه من خرثى (خَرْثِيّ ـ حرفي) المتاع ما رآه»[٢].

وهذا الخبر إذا ربطناه بنظريّة عدم ملكيّة العبد، قد يُفهم منه أنّ العبد حيث لا يملك لم يأخذ من السهام شيئاً، ولهذا يعطى من خَرْثِيِّ المتاع وهو رديئه أو متاع البيوت كما فسّر[٣]، ولو كان التقسيم مصرفاً لكان من حقّ هذا العبد المجاهد أن يأخذ حتى لو لم يكن يملك شرعاً، إذ لا يفرق عن سائر الناس من هذه الجهة.

وربما يقال في المقابل: إنّ هذا التمييز بين العبد والحرّ إذا كان على أساس الملكيّة، فما الفرق بين خرثيّ الثياب وغيره؟ فيترجّح أن يكون الأمر على أساس طبقي في التمييز بين الحر والعبد.

وعلى أيّة حال، فالخبر ضعيف السند كما هو واضح.

إلى غيرها من الأخبار التي بمضمونها ـ كلاً أو بعضاً ـ مثل مرسلة حماد بن عيسى وغيرها[٤].

هذا هو مهمّ الأخبار الشيعيّة، والذي وجدناه فيها هو مفروغيّة أخذ المقاتلين من الغنائم، فهذا المبدأ واضح، إلا أنّ المهم معرفة هل أخذ المقاتل من الغنيمة يكون لأنّ الغنيمة تصبح ملكاً

---

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٩١.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٣٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٩١؛ وجواهر الكلام ٢١: ١٩٣.

(٣) راجع: الصحاح ١: ٢٨١؛ ولسان العرب ٢: ١٤٥.

(٤) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٠ ـ ١١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٢.

شخصيّاً له ولغيره، كلّ ما في الأمر أنّه يحقّ للإمام الإشراف على عمليّة التقسيم هذه، بحيث يكون مجرّد مسؤولٍ تنفيذيّ عن القسمة لا غير، أو لا، بمعنى أنّ هذه الغنائم لا يملكها المقاتلون، وإنّما هي حقّهم، فيجب صرفها عليهم، وبعد الصرف والتقسيم يصبحون مالكين لها؟

الذي يبدو أنّه لا شاهد في هذه الروايات على الملكيّة الخاصة المشتركة، فكلمة تقسيم الغنائم، أو ضرب السهام، أو إعطاء الغنيمة، وما يشبه هذه الكلمات لا تفيد الملكيّة قبل القسمة بنحو الشركة، فلا دليل في الأخبار على حصول ملكيّة خاصّة قبل القسمة، سوى ما يلوح من مثل خبرَي الدعائم (رقم: ١٠ ـ ١١) غير أنّهما ضعيفا السند جدّاً، ودلالتهما ـ وبخاصّةٍ الثاني ـ ليست بالصراحة.

ويؤيّد ذلك بضمّ مثل خبر حفص إلى خبر مسعدة بن زياد وإسحاق بن عمار؛ فإنّه لو كانت السهام على نحو الملكيّة الشخصيّة قبل القسمة لكان يفترض أن لا يغيّر الإمام حدود هذه الملكيّة.

ويمكن تعزيز نظريّة المصرف بما اشتهر بين الفقهاء، من أنّ للإمام النَفَل والرضخ والقطائع والصفايا وأمثالها قبل القسمة؛ فهذه كلّها شاهد على أنّهم قبل القسمة لم يملكوها، وإلا كان هذا تصرّفاً في مالٍ شخصيّ للغير بدون إذنه، ولم نعهد من النبيّ وأهل بيته مثل هذا التصرّف في الأموال الشخصيّة، فيكون ذلك مؤيّداً لنظريّة المصرف وأنّ الولاية على هذه الغنائم تكون للحاكم الشرعي، على أن يصرفها في مصالح المقاتلين، **إلا إذا قيل** بأنّ ما يملكونه في لوح الواقع هو كلّ ما لم يخرجه الإمام قبل ذلك من القطائع والجعائل وغيرها.

ويبقى سؤال آخر في الروايات الشيعيّة، وهو أنّ هذا الحكم هل هو بملاك الجهاد النفسي أو بملاك الجهاد المالي؟ بمعنى أنّ هذا السهم الذي يعطى للمقاتل مقابل جهاده ومحاربته أو أنّه مقابل صرفه الأموال لتجهيز نفسه وسيفه ودرعه وفرسه و.. مع تعطيل إنتاجه المالي خلال فترة الحرب، وعدم وجود نظام وظيفي في الجيش آنذاك؟

قد يستوحى من أصل التمييز بين الفارس والراكب والراجل أنّ الموضوع موضوع ما يصرفه

كلّ واحد منهما لتأمين نفقات الحرب، ولعلّ هناك شواهد عكسيّة، وسنعود لهذه النقطة قريباً في نهاية البحث إن شاء الله تعالى.

١.٢.٢. التراث الحديثي السنّي ومسألة ملكيّة الغنائم و..

توجد عدّة روايات سنيّة تتصل بموضوع غنائم الحرب من الزاوية التي نحن بصددها، ومهمّها هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر أنس، قال: لما كان يوم فتح مكّة قسّم رسول الله صلى الله عليه وآله غنائم بين قريش؛ فغضبت الأنصار، قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «أما ترضون أن يذهب الناس بالدنيا وتذهبون برسول الله صلى الله عليه وآله؟» قالوا: بلى..[١]. وقد جاءت هذه القصّة عينها في غزوة حنين[٢]، وفي بعض أشكال الخبر أنّ النبيّ برّر ذلك بأنّه يريد أن يتألّف قريشاً؛ لكونهم حديثي عهد بالدين[٣].

هذا الخبر يدلّ على أنّ النبيّ صرف الغنائم على المؤلّفة قلوبهم، وعلى ما يبدو أنّه لم يعط الأنصار منها، ولم يقل الأنصار: هذا مالُنا نريده، بل ذكروا ما يفيد مطلق أنّ لهم الحقّ فيها، والخبر يشهد لعدم الملكيّة قبل القسمة وأنّ أمر الغنيمة بيد الحاكم.

الرواية الثانية: خبر ابن عمر، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أسهم يوم خيبر؛ للفارس ثلاثة أسهم؛ للفرس سهمان وللرجل سهم[٤]. ونقل الخبر أيضاً عن مكحول[٥].

فهذا الخبر يؤيّد بعض الأخبار الشيعيّة المتقدّمة.

وتخصيص الحديث يوم خيبر ـ في بعض روايات هذا الخبر ـ ربما يكون إشارة إلى أنّ النبيّ كانت تختلف تقسيماته للغنائم في الحروب؛ وهذا يدلّ على أنّ أمر الغنيمة، بل القسمة، بيد الدولة. والرواية واضحة في أنّ الفرس يأخذ حصّة فتؤيّد احتمال أنّ الغنائم كانت لأجل الجهاد

---

(١) صحيح البخاري ٥: ١٠٥؛ وانظر: صحيح مسلم ٣: ١٠٦؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٣٧.

(٢) صحيح البخاري ٤: ٥٩، و٥: ١٠٥؛ ١٠٦؛ وصحيح مسلم ٣: ١٠٦ ـ ١٠٧؛ ومسند ابن حنبل ٣: ١٨٨، ٢٠١، ٢٤٦، و٤: ٤٢؛ ومجمع الزوائد ١٠: ٣١؛ وصحيح ابن حبان ١١: ٨٧ ـ ٨٨.

(٣) صحيح البخاري ٥: ١٠٥.

(٤) سنن ابن ماجة ٢: ٩٥٢؛ وانظر: سنن أبي داود ١: ٦٢١؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٥) الطبقات الكبرى ٢: ١١٤.

المالي؛ وليس فقط النفسي.

الرواية الثالثة: خبر محمّد بن زيد بن مهاجر بن قنفذ، قال: سمعت عميراً، مولى آبي اللحم (قال وكيع: كان لا يأكل اللحم) قال: غزوت مع مولاي يوم خيبر، وأنا مملوك، فلم يقسم لي من الغنيمة، وأُعطيت من خرثي المتاع سيفاً، وكنت أجرّه إذا تقلّدته[1].

والخبر تقدّم ما يشبهه في الروايات الشيعيّة، ويجري فيه ما جرى هناك.

الرواية الرابعة: خبر يزيد بن هرمز، قال: كتب نجدة الحروري إلى ابن عباس يسأله عن النساء، هل كنّ يشهدن الحرب مع رسول اللهﷺ؟ وهل كان يضرب لهنّ بسهم؟ قال: فأنا كتبت كتاب ابن عباس إلى نجدة: «قد كنّ يحضرن الحرب مع رسول اللهﷺ، فأمّا أن يضرب لهنّ بسهمٍ فلا، وقد كان يرضخ لهنّ»[2].

والخبر يؤيّد ربط الغنائم بالجهاد المالي حيث لم تكن تشارك النساء غالباً بالمال، بل بأنفسهنّ لمداواة الجرحى و.. كما تدلّ على مفروغيّة تقسيم الغنائم في عصر النبيّ على المقاتلين، دون وجود وضوح في كون الأمر على نحو الملكيّة دون المصرفيّة.

لكن في خبر آخر رواه حشرج بن زياد عن جدّته ـ أم أبيه ـ ما يفيد أنّ رسول اللهﷺ لم يكن يسهم لهنّ قبل خيبر، لكنّه في خيبر أسهم لهنّ كما أسهم للرجال، وكان نصيبهنّ من التمر[3]؛ فهذا الخبر ـ بصرف النظر عن سنده الضعيف ـ يدلّ على أنّ النبي جعل لهنّ سهماً تارةً ولم يسهمهنّ أخرى، مما قد يؤيّد أنّ أمر الغنيمة بيد الحاكم، لا على نحو الملكيّة الشخصيّة للمقاتلين.

الرواية الخامسة: خبر أبي عمرة، عن أبيه، قال: أتينا رسول اللهﷺ أربعة نفر ومعنا فرس، فأعطى كلَّ إنسانٍ منّا سهماً، وأعطى للفرس سهمين[4].

وهذا الخبر يؤكّد قضيّة الفرس دون الراكب ونوعيّة جهاده، مما يعزّز فرضية الجهاد المالي،

---

(١) سنن ابن ماجة ٢: ٩٥٢؛ وانظر: سنن أبي داود ١: ٦٢٠؛ ومسند أحمد ٥: ٢٢٣.

(٢) سنن أبي داود ١: ٦٢٠؛ ومصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٦٦٧، ٧٢٨؛ ومسند أبي يعلى ٤: ٤٢٤؛ ونصب الراية ٤: ٢٨٤؛ وابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢: ١٢٥.

(٣) سنن أبي داود ١: ٦٢٠.

(٤) المصدر نفسه ١: ٦٢١؛ ومسند أحمد ٤: ١٣٨؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٢٦؛ وانظر: تهذيب التهذيب ١٢: ١٦٨.

والخبر يؤيّد بعض المرويّات الشيعيّة، وإن كان هناك عند أهل السنّة ما يفيد أنّ للفارس سهمين وللراجل سهماً، كما في خبر مجمع بن جارية الأنصاري[(١)].

ونكتفي بهذا القدر من النصوص.

والذي يُفهم من الروايات أنّ أمر الغنائم كان بيد النبيّ ﷺ قبل القسمة وكان يتصرّف بها، ولم نلاحظ نصّاً واضحاً في ملكيّتهم لها قبل تقسيم الغنيمة، وهذا ما يعزّز أنّ الغنائم لا تكون لهم قبل التقسيم، بل تكون تحت نظر الحاكم يتصرّف فيها بما يراه من المصلحة، فالأقرب هو القول بالمصرفيّة دون الملكيّة، فإنّ ثبوت حقّ للنبي في النفل والرضخ وأمثالها شاهدٌ عرفيّ على ذلك.

تكييفات فقهية في صياغة قضيّة الغنائم في العصر الحديث على تقدير الملكيّة

وإذا أصرّينا على مسألة تقسيم الغنائم بنحو الملكيّة، أو أصرّينا على أنّ المقاتلين هم المصرف الوحيد للغنائم، يمكن اليوم صياغتها قانونيّاً بطريقة جديدة توافق الشرع؛ وذلك ضمن الصيغ الآتية:

الصيغة الأولى: أن يحصل التزامٌ ضمنيّ أو صريح يتنازل بموجبه المقاتلون عن الغنائم ـ أو عن حقّهم ومصرفيّتهم لها ـ مقابل تجهيز الدولة لهم، وصرفها أموال الغنائم ـ كلاً أو بقدر حاجتهم ـ عليهم عبر الضمان الاجتماعي ومؤسّسات الجرحى وعوائل الشهداء والضمان الصحّي بالوسائل المعاصرة؛ وبهذه الطريقة لا نضطرّ لتقسيم الغنائم بالشكل السابق، بل تأخذها الدولة وتصرف قيمتها على ميزانيّة الجيش ومصالح عناصره.

بهذه الطريقة يمكن إعادة تنظيم صرف الغنائم على الجيش نفسه والمقاتلين، فنقول بأنّ ما يحصل عليه الجيش في الحرب يكون راجعاً ـ بمعنى ما ـ لوزارة الدفاع والجيش نفسه.

ودعوى بطلان هذا الشرط والالتزام؛ لكونه مخالفاً للقرآن والسنّة، غير صحيح؛ فإنّ غاية الأمر ملكيّتُهم للغنيمة، وهذا التنازل منهم توافقي، ولكلّ إنسان الحقّ في التصرّف في أمواله، فأين هي المخالفة للكتاب والسنّة؟! وإذا كان عقد العمل في الجيش متضمّناً لشرط التخلّي عمّا

(١) سنن أبي داود ١: ٦٢١ ـ ٦٢٢.

يملكه الإنسان لاحقاً من الغنائم، فأيّ موجب للبطلان هنا عدا شبهة عدم معلوميّة مقدار الشرط، وهو أمرٌ قابل للحلّ؟!

الصيغة الثانية: أن نلتزم بكون المقاتلين مجرّد مصرفٍ للغنائم لا ملّاكاً لها قبل القسمة، وأنّ أمر الغنيمة بيد الدولة. ويمكن اليوم تخريج هذا الموقف بأنّ الدولة تأخذ الغنائم، وتعوّض على المقاتلين بمنح وامتيازات تقدّم لهم، كما أشرنا في الفقرة السابقة، بحيث تكون على شكل هدايا وجوائز و.. لا أن يعطى المقاتلون من عين ما حواه العسكر، حيث تطبيق هذا الحكم اليوم فيه بعض العسر. وما هو في قوّة الفرس من أنواع الأسلحة المعاصرة يميَّز عن غيره لو قلنا بفكرة تمييز الفارس عن الراجل.

وبعبارة أخرى: حتى لو قلنا بحصر المصرفيّة بالمقاتلين، فإنّ الدولة تكون لها الولاية على الغنائم، فيمكنها تملّكها مقابل تسليم أثمانها لعناصر الجيش المقاتلين، ولو بالتدريج، وذلك عبر الحوافز المالية ورفع مرتّباتهم الشهريّة وغير ذلك من الطرق القانونيّة المعاصرة.

وسيأتي في تفاصيل بحث الغنيمة ما يفيد إن شاء الله تعالى، كما سيأتي في بحث الأنفال تلميح لهذا الأمر.

العلاقة بين مصير الغنائم وتمويل ميزانيّة الجيش (الغنائم والجهاد المالي)

بعد هذا العرض لأهمّ النصوص هنا، يستوقفنا مرّة ثانية سؤال العلاقة بين تقسيم الغنائم على المقاتلين وموضوع الجهادَين المالي والنفسي، فهل تقسيم الغنائم على علاقة بالجهاد المالي كما بالجهاد النفسي؟ وما نتائج أمرٍ من هذا القبيل؟

الذي يبدو أنّه لا يمكن الجزم بعدم وجود دور للجهاد المالي في الموضوع، بمعنى أنّ عنصر تجهيز المقاتل لنفسه كان له دور في عود الغنائم له، بل كلّ الشواهد تؤيّده، من عدم إعطاء المملوك من الغنيمة؛ وعدم إعطاء النساء، والتمييز بين الفرس وعدمه، ولا سيّما في بعض مرويّات أهل السنّة، حتى أنّ بعض العلماء عبّر عنه بسهم الخيل، دون الفارس أو الراكب[1]، بل لقد ورد تعبير "سهم الفرس" في عشرات المواضع من الكتب الشيعيّة والسنيّة، فراجع.

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: تحفة الأحوذي ٥: ١٣٦؛ والترمذي، السنن ٣: ٥٦.

وعليه، فلا يبعد أن تقسَّم الغنائم بين المقاتلين على أساس عنصرَي: الجهاد المالي والنفسي، دون مجرّد الجهاد النفسي، نظراً لكون تكاليف الحرب كان يقوم بها الأفراد آنذاك في الغالب، أمّا في مثل عصرنا حيث الدولة هي التي تؤمّن نفقات الحروب؛ كما أنّها تعطي المقاتلين رواتب شهريّة بوصفهم أعضاءً في جيش المسلمين، ولا يخسرون من أموالهم شيئاً، فلا يُعلم أنّ الغنائم تقسّم بهذه الطريقة عليهم، ولا نحرز هذا الحكم في عصرنا الحاضر وأمثاله.

بل إنّنا نعرف أنّ ظاهرة الغنائم كان قائمة بين العرب قبل الإسلام، وأنّ الإسلام لم يُلغها، بل قام بإجراء تعديلات عليها، مثل إخراج الخمس مع تحديد مصارفه، ومن ثمّ فعلينا تحليل ما هي خلفيّة العرب في هذا الموضوع بوصفهم السياق التاريخي؟ والذي يمكن أن يظهر هو أنّهم كانوا يرون ذلك جزءاً من تحصيل الأموال؛ لأنّهم كانوا يعيشون على الغارة، وليس بعيداً أن تكون الموافقة الإسلاميّة على سياسة الغنائم للمقاتلين ترجع لفكرة تحسين أوضاعهم الاقتصاديّة في ظلّ ظروف صعبة مرّوا بها في العصر النبويّ، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ المقاتلين يشكّلون نسبة عالية من أرباب البيوت والعوائل، ومن ثمّ فعود هذه الأموال إليهم يشكّل ضخاً اقتصاديّاً غير عادي للمجتمع برمّته.

لكنّ بعض الروايات الشيعيّة قد تقف عائقاً أمام هذا التفسير؛ لأنّها صدرت في عصر الإمامَين الصادقَين، ومن البعيد أن يكون تجهيز الجيش آنذاك يقع على عاتق المقاتلين، حيث غدت الدولة الإسلاميّة مقتدرةً تجهّز جيوشها، لكنّنا لو تأمّلنا الروايات الشيعيّة سنجد كثيراً منها مرويّاً عن رسول الله والإمام عليّ، ولو بواسطة أحد الأئمة المتأخّرين، وهذا ما يجعلنا نبقى على شكّنا في الامتداد الزمني لهذا الحكم، وقد أصّلنا في مباحث الأصول أنّ الشكّ في تاريخيّة حكمٍ لا يثبت عدم تاريخيّة، فالمفترض الأخذ بالقدر المتيقّن، وهي حالة كون تمويل الجيش كان من خلال المقاتلين أنفسهم.

وقد كان السيّد محمد حسين فضل الله واضحاً في ربط موضوع الغنائم بالعصور الماضية وأنّه لم يعد لها معنى اليوم، حيث قال: «الظاهر أنَّ هذا المورد لا موضوع له في عصرنا الحاضر؛ وذلك لأنَّ القيادة الإسلاميّة في العصور الماضية لم تكن تتحمّل مصاريف الجيش، بل إنَّ المقاتلين كانوا

هم الذي يتحمّلون مسؤوليّة المصاريف اللازمة للقتال، من السلاح والزاد والراحلة؛ لذلك كان تقسيم الغنائم عليهم باعتبار أنّها نتاج جهدهم، أمّا الآن فإنَّ القيادة الإسلاميّة ـ الدولة ـ هي التي تتحمّل لوازم الحرب وتكاليفها، كما تتحمّل إعطاء الرواتب والمساعدات للمقاتلين، لذلك لا يبعد القول برجوع الغنائم إلى الدولة، وبأنّه لا تشملها الأدلّة الدالّة على تقسيم الغنائم بين المقاتلين، بعدما صار الجنود في الواقع الحاضر بمنزلة الأجراء على العمل»[١].

كما احتاط السيد محمّد تقي المدرّسي بالمصالحة بين الدولة والجيش بتنازل المقاتلين عن حقّهم في عصرنا الحاضر بعد تغيّر نظام الجيوش وميزانيّاتها وتمويلها، في مقابل تأمين الدولة لمصالح أفراد الجيش وتكفّلها بهم[٢].

ويظهر من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أنّ الأسلحة الثقيلة اليوم كالدبّابات والمدافع وأمثالها مما ليس له مصرف فردي عادةً، يمكن للدولة الشرعيّة أن تضعه تحت سلطة الجيش[٣]. وكأنّه يُفهم منه أنّ مثل هذه الأمور تخرج عن دائرة تقسيم الغنائم بين المقاتلين.

ويبدو على الشيخ حسين علي المنتظري نوع من التردّد أو التوقّف في القضيّة[٤].

٣.١. التاريخ الإسلامي بمثابة مرجع في مصير الغنائم وتقسيمها

إنّ التاريخ الإسلامي في الصدر الأوّل يؤكّد ثبوت حقّ للمقاتلين في الغنائم، ويبدو أنّ هذه كانت سيرة المتشرّعة، ولم يردع عنها النبيّ ولا الأئمّة ولا الصحابة، إلا أنّه من غير الواضح ـ تاريخيّاً ـ ما إذا كانت الغنيمة مملوكة على نحو الشركة للمقاتلين قبل القسمة أو لا؟ فهذا المقدار يصعب أخذه من السيرة، من حيث كونها دليلاً لبيّاً يقتصر فيه على القدر المتيقّن، كما أنّه يصعب من خلال السيرة الأولى فهم فلسفة هذا الحكم وأنّ الجهاد المالي كان له دورٌ فيه أو لا؟ لهذا نقتصر على المتيقّن، ونذر ما سواه، وهو ما يعطي تاريخيّة الحكم في بعض تفاصيله كما قلنا.

---

(١) فقه الشريعة ١: ٥٦٠.
(٢) الوجيز في الفقه الإسلامي ٣: ٤٧٩.
(٣) توضيح المسائل: ٢٩٠.
(٤) دراسات في ولاية الفقيه ٣: ١٦٧.

قراءة المذهب المالكيّ لمصير الغنائم وأنّها للدولة مطلقاً دون الغانمين

يشرح لنا الموقف المالكي من الغنائم رؤية مختلفة، ويحلو لي أن أستعين بنصّ مهمّ جداً للشنقيطي (١٣٩٣هـ) يبيّن فيه الموقف ومستنداته، وإن لم يوافقهم عليه، حيث يقول: «اعلم أنّ جماهير علماء المسلمين على أنّ أربعة أخماس الغنيمة للغزاة الذين غنموها، وليس للإمام أن يجعل تلك الغنيمة لغيرهم.. وحكى الإجماع عليه غيرُ واحد من العلماء. وممن حكى إجماع المسلمين عليه ابن المنذر وابن عبد البر، والداودي والمازري، والقاضي عياض وابن العربي. والأخبار بهذا المعنى متظاهرة. وخالف في ذلك بعض أهل العلم، وهو قول كثير من المالكيّة، ونقله عنهم المازري رحمه الله أيضاً قالوا: للإمام أن يصرف الغنيمة فيما يشاء من مصالح المسلمين، ويمنع منها الغزاة الغانمين».

ونذكر أدلّتهم وفقاً لما نقله بعد ذلك الشنقيطي في المصدر نفسه، ونعلّق عليها بتعليقاته وتعليقاتنا، وهي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ للهِّ وَالرَّسُولِ**﴾ (الأنفال: ١)، إذ الأنفال هي الغنائم كلّها، والآية محكمة لا منسوخة.

والجواب ليس فقط بنسخ آية الأنفال بآية خمس الغنائم كما تصوّره الشنقيطي، وإن كان الأصحّ على تقديره هو التخصيص، بل بكون مفهوم الأنفال مغايراً لمفهوم الغنائم، كما حقّق في محلّه.

٢ ـ ما وقع في فتح مكّة وقصّة حنين، فإنّ النبيّ فتح مكّة عنوة بعشرة آلاف مقاتل، ومنّ على أهلها فردّها عليهم، ولم يجعلها غنيمة ولم يقسّمها على الجيش، فلو كان تقسيم الأخماس الأربعة على الجيش واجباً لفعله لما فتح مكة. وكذلك غنائم هوازن في غزوة حنين، أعطى منها عطايا عظيمة جداً، ولم يعطِ الأنصار منها مع أنّهم من خيار المجاهدين الغازين معهﷺ. ولو كان يجب قسم الأخماس الأربعة على الجيش الذي غنمها، لما أعطى النبيّ ألفي ناقة من غنائم هوازن لغير الغزاة، ولما أعطى ما ملأ بين جبلين من الغنم لصفوان بن أميّة، وفي ذلك اليوم أعطى الأقرع بن حابس التميمي مائة من الإبل، وكذلك عيينة بن حصن الفزاري حتى غار من ذلك العباس

بن مرداس السلمي، ولما فضّل الأقرع وعيينة في العطاء من الغنيمة على العباس بن مرداس في أوّل الأمر.

وقد ذكر الشنقيطي إجابات الجمهور على هذا الدليل، وذلك أنّ بعض العلماء زعموا أنّ مكّة لم تفتح عنوة، ولكنّ أهلها أخذوا الأمان منه صلى الله عليه وآله. وممن قال بهذا الشافعي رحمه الله. واستدلّوا بقوله: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن». وأمّا ما وقع في قصّة حنين فالجواب عنه أن النبيّ استطاب نفوس الغزاة عن الغنيمة ليؤلّف بها قلوب المؤلفة قلوبهم، لأجل المصلحة العامة للإسلام والمسلمين، ويدل على ذلك أنّه لما سمع أنّ بعض الأنصار قال: يمنعنا ويعطي قريشاً، وسيوفنا تقطر من دمائهم، جمعهم وكلّمهم كلامه المشهور البالغ في الحسن، ومن جملته أنّه قال لهم: «ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاء والبعير وترجعون برسول الله إلى رحالكم..» فرضي القوم، وطابت نفوسهم، وقالوا: رضينا برسول الله قسماً وحظّاً[1].

وما نقله الشنقيطي في الجواب عن المالكيّة قابلٌ للقبول في موضوع فتح مكّة، لكنّه غير مفهوم في سائر الأدلّة والشواهد؛ فإنّ النبيّ اتخذ قراره في التقسيم قبل موافقة الأنصار، ولهذا اعترضوا، فأرضاهم، لا أنّه أجلسهم فوافقوا فقام بهذه الخطوة، فهذه الشواهد التي طرحها المالكيّة تنفع في بيان المصرفيّة، وتعزّز ما ذهبنا إليه من المصرفيّة التي لا تمانع كون الولاية على الغنائم للسلطة الشرعيّة، وأنّ عليها صرفها على المقاتلين بحسب وسائل العصر، ولكنّها لو رأت صلاحاً في غير ذلك، أمكنها فعله، ولا يكون ذلك تصرّفاً في الأموال الشخصيّة للناس، وتكون السلوكيّات النبويّة المنقولة شاهداً على ذلك.

ولعلّ المالكيّة يريدون القول بفكرة المصرفيّة بالشكل الذي قلناه، إذ به يتمّ الجمع بين سيرة النبيّ في تقسيم الغنائم على المقاتلين وسلسلة الوقائع التي نقلنا بعضها آنفاً، والعلم عند الله.

٢. التصرّف في الغنيمة قبل القسمة

من الواضح أنّه إذا قسّمت الغنائم ـ بأيّ طريقةٍ من الطرق القديمة أو المعاصرة التي اقترحنا

---

(١) أضواء البيان ٢: ٥٦ ـ ٥٨.

بعضها ـ جاز لكلّ صاحب نصيب التصرّف في نصيبه، إلا أنّه قبل القسمة، هل يجوز لهم ذلك أو لا؟

١ ـ إذا بنينا ـ كما استقربنا ـ على أنّ الغنائم غير مملوكة للمقاتلين قبل القسمة؛ وأنّها تحت نظر السلطة الشرعيّة، فمن الواضح عدم جواز التصرّف فيها إلا بإذن الدولة؛ لكونها صاحبة الولاية على هذا المال دونهم، ولو قلنا بأنّ الغنائم مملوكة للدولة كان الأمر أوضح.

٢ ـ أمّا إذا بنينا على أنّ الغنائم مملوكة على نحو الشركة بين المقاتلين أو نحو ذلك؛ فهنا من الواضح أيضاً أنّه لا بد من التفريع:

أ ـ فإن جعلنا للحاكم ولايةً على هذا المال الخاصّ قبل قسمته، ولو دفعاً للهرج والمرج، لم يجز التصرّف بدون إذنه، وجاز مع إذنه؛ لأنّ هذا مقتضى ولايته الثابتة.

ب ـ وإن لم نجعل للحاكم ولايةً هنا، لم يجز التصرّف أيضاً لأيّ واحد من المقاتلين ـ فضلاً عن غيرهم ـ إلا بإذن سائر الشركاء؛ لفرض أنّ كلّ شيء يضع يده عليه سيكون ـ قبل القسمة ـ شركةً بينه وبين سائر المقاتلين على تقدير كونه مقاتلاً، وسيكون مال الآخرين على تقدير عدم كونه مقاتلاً؛ فما لم يحصل على إذنهم في التصرّف لا يجوز له ذلك.

ج ـ وإذا لم تكن للحاكم ولاية ولو على المنع، وأذن الجميع لبعضهم بالتصرّف، جاز التصرّف ولو قبل القسمة في حدود الإذن، فلو أدّى التصرّف إلى إتلاف شيء، وكان مأذوناً في الاستعمال غير المتلِف، كان ضامناً للجميع، فينقص المتلف من حسابه عند القسمة وهكذا.. ومسألة الإذن وأحكامها تجري مع الحاكم.

وقفات مع الأدلّة الخاصّة للقائلين بجواز التصرّف في الغنيمة قبل القسمة

هذا ما تستدعيه القواعد، وذهب إلى عدم جواز التصرّف جماعة من الفقهاء[1]، إلا أنّ جماعة من الفقهاء المسلمين أجاز التصرّف بالغنائم قبل القسمة في حدود ما لا بدّ منه، مثل أكل الطعام وعلف الدواب وأمثال ذلك مما دعت الحاجة إليه أو جرت العادة بتناوله.

وقد يُستند لتثبيت الحكم على وجوه:

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ١٤٨.

الوجه الأوّل: قوله تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا..**﴾ (الأنفال: ٦٩)، على أساس أنّ الآية تجيز الأكل من الغنائم، وقد استند إليها ابن الجنيد، كما نقل عنه العلامة الحلي[(١)].

إلا أنّ الاستدلال بهذه الآية ضعيف؛ لأنّها تريد الترخيص لهم في أصل أخذ الغنائم، بعد أن ندّدت باهتمامهم بقضيّة الأسرى قبل الإثخان في الأرض طمعاً في الدنيا، وهي تجوّز لهم التصرّف في الغنيمة بمختلف أنواع التصرّفات. وليس المراد بالأكل هنا ـ كما هو واضح ـ الأكل المعروف، وإنّما التصرّفات، مثل قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ..**﴾ (البقرة: ١٨٨)، فالآية تقرّر مبدأ جواز أخذ الغنائم، لكنّها لا تتحدّث عن جواز التصرّف فيها قبل القسمة، وليست في هذا المقام أصلاً، وإلا فهل يجوز التصرّف بالغنيمة في حصّة شخص آخر بعد القسمة استناداً إلى هذه الآية؟!

الوجه الثاني: الاستناد إلى الإجماع المدّعى هنا على جواز الأكل من الطعام.

وفيه أنّه محتمل المدركيّة؛ لاحتمال الاستناد إلى الآية المتقدّمة أو ما سيأتي من وجوه.

الوجه الثالث: الاستناد إلى بعض الروايات، وأبرزها:

الرواية الأولى: خبر مسعدة بن صدقة، في وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله لأمراء السرايا، حيث جاء فيها: «.. ولا تحرقوا زرعاً؛ لأنّكم لا تدرون لعلّكم تحتاجون إليه، ولا تَعْقِروا[(٢)] من البهائم مما (ما) يؤكل لحمه إلا ما لا بدّ لكم من أكله..»[(٣)]. فهذا الخبر دالّ على إمكان الحاجة للزرع، وجواز الأكل من البهيمة.

لكنّه خبر غير تامّ سنداً بمسعدة بن صدقة الذي لم تثبت وثاقته؛ مضافاً إلى أنّ الخطاب هنا هو لقادة الجيش أو لعموم الجيش، وليس للأفراد، ومن الواضح أنّ لقادة الجيش ولاية التصرّف بما تفرضه الحاجات، علماً أنّ الرواية أشارت إلى أنّ الزرع والبهائم تؤخذ من حيث اللابديّة

(١) انظر: مختلف الشيعة ٤: ٤٠٢.

(٢) قال المجلسي: «العقر: ضرب قوائم الدابّة بالسيف وهي قائمة، ويستعمل في القتل والإهلاك مطلقاً» بحار الأنوار ١٩: ١٨٠.

(٣) الكافي ٥: ٢٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٥، ح٣.

والحاجة إليها، وهذا يعني أنّ الجواز كان بملاك العسر والحرج والحاجة، وفي هذا الملاك لسنا بحاجة إلى كلّ هذه الأدلّة، إذ من الواضح جواز التصرّف عند العسر والحرج أو خوف موت الجنود لو لم يأكلوا وما شابه ذلك، إنّما ينبغي أن يكون البحث فيما هو أزيد من ذلك، ما لم نقل بأنّ قيمتها أنّها تنفي الضمان في مورد العسر.

الرواية الثانية: صحيحة أبي حمزة الثمالي وجميل بن دراج التي جاء فيها: «.. ولا تقطعوا شجراً (شجرة) إلا أن تضطروا إليها..»[1].

وهذه الرواية وإن تمت سنداً إلا أنّها قيّدت بمورد الاضطرار، وحكمه واضح كما تقدّم؛ مضافاً إلى أنّه من غير المعلوم أنّ هذه الشجرة قد دخلت في الغنيمة؛ لأنّ الظاهر من الاضطرار لقلع شجرة قلعها لحاجة الحرب للانتصار على الطرف الآخر، لا بعد دخول الشجرة في ملك المسلمين لو قلنا بأنّ الشجر يدخل في الغنائم ـ بالمعنى الأخصّ ـ أصلاً.

الرواية الثالثة: خبر ابن عمر أنّه قال: «كنّا نصيب في مغازينا العسل والعنب فنأكله ولا نرفعه»[2]، والمقصود بعدم رفعه هو عدم حمله للادّخار معهم، واحتمل في تفسيره أيضاً عدم إحالة أمره إلى من يتولّى أمر الغنيمة أو إلى رسول الله[3]، مما يوحي بأنّها عادتهم في ذلك، وللحديث أسانيد عدّة بعضها تامّ وفق أصول أهل السنّة.

وهذا الخبر لا تقييد فيه بحال الاضطرار، وإنّما يكشف عن عادة كانت جارية بينهم، كما لا حديث فيه عن أخذهم إذناً مسبقاً من رسول الله؛ إذ لو كان لبيّن ذلك، ولا توجد إشارة له.

إلا أنّ مشكلة الاستناد إلى هذا الخبر أنّه يتحدّث عن فعلهم، ولعلّ ذلك كان منطلقاً من سكوت رسول الله بما يؤدّي إلى إعطائه الإذن بالتصرّف وعدم اعتراض أحد من المسلمين على بعضهم في هذا التصرّف، ومعه لا يحرز الجواز من فعلهم على تقدير عدم إذن الحاكم أو وجود

(١) الكافي ٥: ٢٧، ٣٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ والمحاسن ٢: ٣٥٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٨، ح٢.

(٢) صحيح البخاري ٤: ٦١؛ وانظر: سنن البيهقي ٩: ٥٩، لكنّه قال العسل أو الفاكهة؛ ومثله مصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٦٨٣.

(٣) انظر: فتح الباري ٦: ١٨٣؛ وعمدة القاري ١٥: ٧٦.

من يعترض من المسلمين، إذ من الواضح أنّ الحاكم لو رضي وكذا سائر المقاتلين جاز بلا حاجة إلى هذه الرواية. ولا يحرز أنّ المتكلّم الراوي هنا كان يقصد بيان الحكم الشرعيّ، بل لعلّه كان يقصد أنّ المسلمين آنذاك متوافقون على مثل ذلك فيما بينهم، فلا يرفعون أمر مثل هذه التفاصيل إلى الحاكم أو نحو ذلك.

الرواية الرابعة: خبر عبد الله بن أبي أَوْفى، قال: قلت: هل كنتم تخمّسون الطعام في عهد رسول اللهﷺ؟ فقال: «أصبنا طعاماً يوم خيبر، وكان (فإنّ) الرجل يجيء فيأخذ منه بمقدار (مقدار) ما يكفيه ثمّ ينصرف»[١].

فهذا يدلّ ـ كغيره ـ على أنّ أكل الطعام بمقدار الكفاية جائز، بل هو صريح في أنّ ذلك يمكن أن يكون قبل الخمس، فهذا الخبر دالّ. بل إنّ الجصّاص ذكر أنّ أخبار جواز الأكل وعلف الدواب مستفيضة[٢].

لكنّ هذا الخبر غير دالّ؛ لأنّه صرّح بأنّ ذلك منهم كان قبل إخراج الخمس؛ مع أنّ الخمس في الغنيمة حكمٌ وضعي، وهذا ما يكشف عن وجود إذنٍ من النبيّ في التصرّف بوصفه مالك الخمس، أو أنّ الرواية تحتمل الأخذ من الطعام للحاجة بقرينة «يكفيه»، أو أنّ الرواية تدلّ على عدم وجوب الخمس في الطعام، وأنّ هذا ما يفرضه التناسب بين السؤال والجواب، وعلى هذا التقدير الأخير تكون مخالفةً لعموم القرآن الكريم في وجوب الخمس في كلّ ما يُغنم.

هذا كلّه، وفي سند الرواية محمد بن أبي المجالِد (أبو مخالد)؛ وقد وثقه عدد قليل من علماء أهل السنّة.

الرواية الخامسة: خبر عائشة، عن النبيّﷺ، أنّه قال يوم حنين بالجِعْرانة[٣]: «عشرٌ مباحة للمسلمين في مغازيهم: العسلُ، والماء، والزيت، والخلّ، والملح، والتراب، والحجر، والعود ما

---

(١) سنن سعيد بن منصور ٢: ٢٧٢؛ وسنن أبي داود ١: ٦١٢؛ ومستدرك الحاكم ٢: ١٢٦؛ وسنن أبي داود ١: ٦١٢؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٤٢٨؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٤: ٢٢٢؛ والسيرة النبويّة ٣: ٣٧٠. يُشار إلى أنّه في بعض المصادر يوجد نصّ الجواب فقط، دون السؤال عن الخمس.

(٢) انظر: أحكام القرآن ٢: ٥٤.

(٣) الجِعْرَانة أو الجِعِرَّانة: منطقة تقع شمال شرق مدينة مكّة، وتعرف بأنّها المنطقة التي وزّع النبيّ فيها غنائم حنين في السنة الثامنة من الهجرة، كما يعتبر مسجد الجعرانة مكان إحرام أهل مكّة، وأحد حدود الحرم المكّي.

لم يُنحَت، والجلد الطريّ، والطعام يُخرَج به»[١].

والخبر من أقوى الأخبار هنا حيث هو نصٌّ ملفوظ، لم يوجّه فيه النبيّ الخطابَ لأشخاصٍ بأعيانهم بل جعله للمسلمين، وجَمَعَ «مغازيهم»، مما يدلّ على بيان قاعدةٍ عامّة، وليس فيه قيد الحاجة ولا الضرورة، فيكون مفيداً هنا ومقيّداً بهذه العشرة.

لكنّ الخبر ـ مع احتمال كون المذكور فيه جاء من باب غلبة الحاجة ـ ضعيف السند بأبي سلمة العاملي (العاقلي): الحكم بن عبد الله بن خطاف، المتهم بالكذب والوضع سنّياً، والمهمل شيعياً[٢]، فلا يُستند له، وقد جاء في مسند ابن راهويه: «قال إسحاق: هذا حديثٌ منكر، وعبد الملك عندهم في حدّ الترك»[٣].

الرواية السادسة: خبر عبد الله بن عمرو، قال رسول الله ﷺ يوم خيبر: «كلوا واعلفوا ولا تحملوا»[٤].

والخبر ـ بصرف النظر عن سنده ـ لا يفيد شيئاً؛ إذ لعلّه من باب الإذن من النبي في التصرّف، لا من باب بيان الحكم الشرعيّ.

إلى غيرها من النصوص المشابهة لها.

نتيجة البحث في التصرّف قبل القسمة

وعليه، فالمقدار الموثوق بصدوره في الروايات الشيعيّة والسنيّة هنا لا يدلّ على أزيد من جواز أخذ مقدار الحاجة ورفع الضرورة من الغنيمة، أو الأخذ مع إذن الحاكم بوصفه الوليّ على

---

(١) المعجم الأوسط ٧: ٣٢ ـ ٣٣؛ ومسند ابن راهويه ٢: ٣٦٠؛ ونحوه نصب الراية ٤: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٢) انظر: الجرح والتعديل ٩: ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٥: ١٣؛ وتهذيب الكمال ٣٣: ٣٧٩ ـ ٣٨١؛ والذهبي، الكاشف ٢: ٤٣١؛ وميزان الاعتدال ٤: ٥٣٢ ـ ٥٣٣؛ والإصابة ١: ٢٥٩؛ وتقريب التهذيب ٢: ٤١٠؛ وتهذيب التهذيب ١٢: ١٠٦ ـ ١٠٧؛ وتاريخ الإسلام ١١: ٩٠؛ و..

(٣) مسند ابن راهويه ٢: ٣٦٠.

(٤) سنن البيهقي ٩: ٦١؛ ومعرفة السنن والآثار ٦: ٥٤٦؛ وبغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: ٢١١؛ ونصب الراية ٤: ٢٦٧؛ وإمتاع الأسماع ١: ٣١٣ ـ ٣١٤؛ وسبل الهدى والرشاد: ١٢٢؛ والسيرة الحلبيّة ٢: ٧٤٢؛ و..

التصرّف فيها. من هنا فالأقرب ما ذهب إليه الكثير من الفقهاء وهو الحكم بجواز التصرّف في الغنيمة قبل القسمة في حالتين فقط:

أ ـ لرفع الحاجة والضرورة التي تمثل عنواناً ثانويّاً.

ب ـ أخذ الإذن من الحاكم الشرعي مع فرض ثبوت ولايته أو لو كان الأخذ قبل إخراج الخمس، أو تحصيل الإذن من سائر المجاهدين ـ ولو بالفحوى ـ على تقدير إخراج الخمس وعدم منع الحاكم.

والفرق بين الحالة الأولى والثانية أنّه في الأولى ـ مع عدم وجود إذن ـ قد يُلتزم بالضمان؛ لأنّ الجواز التكليفي لا ينافي الضمان الوضعي، بخلاف الثانية مع شمول الإذن للإتلاف بلا عوض كالطعام والعلف ونحوهما؛ إلا إذا قلنا: إنّه مع الضرورة يجب على الحاكم وسائر المجاهدين إعطاء المضطرّ، فيكون هذا الوجوب الشرعي مسقطاً للضمان عن المتصرّف، وقد لا يكون.

لكنّ بعض الفقهاء ـ كالمحقّق النجفي ـ شرط أن يكون الأخذ من الغنيمة والتصرّف فيها مما جرت العادة به، لا مما اتفق أن احتاجه بعضُ الأفراد[1].

لكنّه مردود؛ إذ الأدلّة الخاصّة هنا لم تثبت شيئاً محدّداً، فيرجع إلى الأدلّة العامة، ولا في فرق في قانون الضرورة بين المتعارف وغيره، كما لا فرق في الإذن الذي يعطيه الحاكم أو المقاتلون بين هذا وذاك، فهذا التمييز لا وجه إطلاقاً، ويبدو أنّه منطلق من حرفيّة بعض الروايات المتقدّمة.

نعم، قانون الحاجة والإذن يفيدان بحدودهما الطبيعيّة؛ فلو جاءت الحاجة لركوب سيارة عسكريّة أخذت غنيمةً فهذا يعني جواز التصرف بها، ثم ردّها بعد ارتفاع الحاجة، لا صيرورتها ملكاً للمحتاج إليها، بخلاف الطعام؛ فإنّه حيث كانت الحاجة مؤديةً إلى إتلافه أو الإذن بالتصرّف فيه بالأكل إذناً في إتلافه، لم يعد هناك معنى لإرجاعه، وهذا واضح.

فالصحيح أنّ الجاري هنا في مسألة التصرّف هو قانونا: الضرورة، والإذن.

٣ ـ التمييز في الغنائم بين ما يصحّ تملّكه وما لا يصحّ

ذكر غيرُ واحدٍ من الفقهاء أنّه لا بدّ في الغنيمة قبل قسمتها من تمييز ما فيها بين ما يصحّ تملّكه

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٤٩.

وما لا يصحّ تملّكه ومثلوا للثاني بالخمر والخنزير وكتب الضلال بما فيها التوراة والإنجيل المحرَّفَين، فهذا لا يدخل في الغنيمة، بل يجب إتلافه كليّاً إن لم يمكن الانتفاع به، كمثل إتلاف كتب الضلال مع الانتفاع بجلدها، أو إبقاء الخمر ليصير خلاً وهكذا، فإذا صار ذلك أدخلت في الغنيمة(١).

وفي الحقيقة هذا الأمر مربوط بكون هذه الأشياء ذات قيمة شرعاً؛ ولو بملاحظة إمكان الانتفاع بها بغير الوجه المحرّم، فإذا حصل ذلك جاز واحتُسبت من الغنيمة، وأعطيت قيمتها وأجريت عليها القسمة، أمّا إذا كان موقف الشريعة يجعلها معطّلةً لا معنى لأن يأخذها أحد ولا تداول لها ولا قيمة، فإنّ إدراجها في الغنيمة لا معنى له حينئذٍ بشكل عقلائي، فالمسألة عقلائيّة تابعة لموضوع الماليّة والقيمة، وتحقيق ماليّتها أو مملوكيّتها موكولٌ إلى محلّه.

٤. مستثنيات الغنيمة، الأحكام والآليّات

المقصود هنا هو البحث التفصيلي في المستثنيات التي تخرج قبل القسمة، وكذلك في كيفيّة القسمة بعد إخراج ما يُفترض إخراجه. وهذه النقطة تندرج ضمنها مجموعة نقاط أبرزها:

٤.١. الخُمس (ما قبل المستثنيات أو بعدها)

من الأمور التي تخرج من الغنيمة قبل القسمة هو الخمس، والمستند في ذلك قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ..﴾ (الأنفال: ٤١). وهذا واضح.

إلا أنّ الكلام في أنّ الخمس يخرج قبل سائر الأشياء مثل الجعائل والصفايا والرضخ أو يخرج بعدها، كما هو ظاهر بعض الفقهاء؟

الظاهر من الآية الكريمة إثبات الخمس بمجرّد صدق الغنيمة، وهو يشمل الغنائم كلّها بمحض تعنونها بهذا العنوان، وعليه فيكون إخراج الخمس حينئذٍ قبل إخراج أيّ شيء آخر، كما هو واضح.

لكن قد يقال بتأخّر الخمس عن بعض المستثنيات الأخرى التي قد تخرج من الغنيمة قبل

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ٢١: ١٥٠ ـ ١٥١.

القسمة أيضاً، فمثل الجعائل ظاهرها أو صريحها أنّ الحاكم يجعلها لشخصٍ ما ليعطيه إيّاها قبل الخمس، بل إنّ إخراج المؤن قبل الخمس مستفادٌ من الإجماعات المحكيّة في مثل كتاب الغنية لابن زهرة الحلبي، يُضاف إلى ذلك أنّ المؤن مصاريف تصرف لمصلحة المال المغتنم فتخرج من نصيب أرباب الخمس؛ لأنّها مصارف على الخمس نفسه(١).

بل هناك خبرٌ واضح في تأخّر الخمس عن بعض المستثنيات، وهو خبر حماد بن عيسى، عن بعض أصحابنا (رواه لي بعض أصحابنا ذكره)، عن العبد الصالح (أبي الحسن الأوّل/ الكاظم) ـ في حديث ـ قال: «وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال صفوَها، الجاريةَ الفارهة(٢) (الفارعة)، والدابّةَ الفارهة، والثوبَ والمتاعَ بما يحبّ أو يشتهي، فذلك له قبل القسمة وقبل إخراج الخمس، وله أن يسدّ بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل إعطاء المؤلّفة قلوبهم وغير ذلك مما ينوبه؛ فإن بقي بعد ذلك شيءٌ أخرج الخمس منه فقسّمه في أهله، وقسّم الباقي على من ولي ذلك، وإن لم يبقَ بعد سدِّ النوائب شيء فلا شيء لهم..»(٣).

فهذا الخبر واضحٌ جليّ في تأخّر الخمس عن الصفايا والعطايا وتأليف القلوب، وجعل الخمس آخر المطاف.

إلا أنّ هذه الوجوه لا تنهض لمخالفة ظاهر الآية الكريمة؛ وذلك:

أوّلاً: لقد تمّ تصوّر أنّ إخراج الخمس لا بدّ أن يكون من كلّ عينٍ عين، لهذا قد يخلّ إخراجُه بأخذ الجعائل، مع أنّ من الممكن الجمع عبر أخذ الأعيان جميعها، وتناول قيمتها أو حتى بيعها على المقاتلين بمال، ثم جعل المال هو الخمس بناءً على جوازه ـ كما هو الحقّ ـ بعد كون الحاكم وليّاً على مال الخمس.

فأيّ مانع من تنوّع أشكال إخراج الخمس بحيث يحافظ على أخذ الجعائل والصفايا ومع ذلك يكون حساب الخمس قبل نقل ملكيّتها إلى من أعطيت له، فليس المهم ما هو الذي أخرج

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢١: ١٩٧.

(٢) أي الجميلة الحسناء المليحة، وتأتي كلمة الفاره بمعنى الحاذق.

(٣) الكافي ١: ٥٤٠ ـ ٥٤١؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ١، ح٤.

خمساً وإنّما المهم خمس أيِّ شيء هذا الذي أُخرج؟

بل يمكن أن يقال بأنّ الحاكم في إعطائه للجعائل وغيرها يأخذ بعين الاعتبار وجود الخمس في حال تعدّد الأعيان، فمثلاً لو تمّت غنيمة خمسة أفراس، وكان قد جعل في جعالته فرساً لمن يُدلي بمعلومات معيّنة، ففي مثل هذه الحال يمكنه إعطاء الفرس آخذاً بعين الاعتبار أنّ فرساً أخرى لا بدّ من بقائها؛ لأنّها تفي بحقّ مصارف الخمس وهكذا.

ثانياً: إذا وجب الخمس قبل كلّ شيء كان ذلك دليلاً يؤخذ مضمونه في اتفاقيّة الحاكم مع من يأخذ السلب والجعائل والرضخ وغيرها، فكيف تكون الاتفاقات الطارئة حاكمة على الحكم الشرعي؟!

نقد تبرير البروجردي والسبحاني لإجماعات الطوسي وابن زهرة الحلبي

ثالثاً: إنّ الإجماعات لا قيمة لها هنا، حتى لو أحرزت صغرويّاً؛ لاحتمال مدركيّتها، وخبر حماد واضح في المقام بمرأى منهم ومسمع، هذا مضافاً إلى التحفّظ الشديد على إجماعات ابن زهرة نفسه؛ فإنّ من يقرأ كتاب "الغنية" يظنّ أنّ الشيعة مجمعون على ما في هذا الكتاب من كثرة ادّعائه الإجماع على أغلب مطالبه، مع أنّنا نحرز بالوجدان والتتبّع أنّ أكثر أو كثير من هذه الموارد كان فيه خلاف زمن صاحب الغنية وقبله، وهذا ما يُفقدنا الوثوق بإجماعاته بالخصوص من الزاوية التاريخيّة، بصرف النظر عن غيره.

وقد ذكر الشيخ جعفر السبحاني أنّ ابن زهرة وظّف الإجماع في هذا الكتاب في حوالي ستمائة وخمسين مسألة، كما حاول السبحاني أن يفترض أنّ الإجماع عند ابن زهرة ـ كما قرّره ابن زهرة نفسه في مبحث حجيّة الإجماع من كتابه نفسه ـ هو قول المعصوم، فقول المعصوم كأنّما يعبّر هو عنه أحياناً بأنّه إجماع. قال السبحاني ما نصّه: «يعتمد على الإجماع في مسائل كثيرة تبلغ قرابة ستمائة وخمسين مسألة، ومراده من الإجماع ليس الإجماع المصطلح، وهو اتّفاق الأمة أو الإمامية على الحكم بشرائطه الخاصّة، بل المصطلح الخاصّ له في هذا الكتاب وقبله للشيخ الطوسي في كتاب الخلاف، وقد صرّح بهذا الاصطلاح في القسم الثاني من الكتاب في مبحث الإجماع وحاصله: أنّ المراد منه في مقام الاحتجاج هو قول المعصوم؛ لأنّ ملاك حجّية الإجماع عند

الإمامية هو اشتماله على قوله، وليس الإجماع إلّا طريقاً إلى كشفه، فإذا اكتشفناه عن غير ذاك الطريق، يطلق عليه الإجماع، توسّعاً ومجازاً. ولا شكّ أنّه استعمال على خلاف الاصطلاح الدارج، لكنّه التجأ إليه لأجل المجاراة مع المخالف في مقام الاحتجاج على المدّعى، وسيوافيك تعبيره في مبحث الإجماع في القسم الثاني من الكتاب. **وبذلك يُعلم أنّ ما يُساق إليه من الاعتراض من عصر صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري إلى يومنا**، من أنّه كيف يدّعي الإجماع في مسائل غير معنونة، أو مختلفة، فهو ناشئ عن عدم الرجوع إلى مصطلحه في الكتاب. **وقد كان سيّد مشايخنا المحقّق البروجردي ـ قدّس سرّه ـ يبرِّر بذلك الإجماعات الواردة في كتاب الخلاف لشيخ الطائفة**، في درسه الشريف الذي كنّا نحضره عام ١٣٦٩ عند البحث عن حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد»[(١)].

لكنّ كلام السبحاني ـ ومثله محاولة البروجردي فيما يُنقل عنه ـ غير دقيق؛ لأنّ إجماع ابن زهرة هو إجماعٌ دخولي، فهو يعتمد على الإجماع من حيث دخول الإمام في المجمعين، لا أنّه يعبّر عن المسألة التي فيها قولٌ للمعصوم بأنّ فيها إجماعاً. وقد راجعنا بحوثه ـ وكذلك بحوث الطوسي ـ في باب حجيّة الإجماع، وكلّ ما وجدناه هو شرحٌ لمسلك الدخول، ومسلك الدخول ينطلق من واقع الإجماع أو من واقع الشهرة ليصل لقول المعصوم، حيث لا يكون هناك مخالفٌ غير معروف النسب والهويّة، وهذا غير أن يبني فقيهٌ على التعبير بكلمة "الإجماع" دون وجود إجماع أصلاً، بل الموجود فقط هو قول المعصوم مع وجود خلافٍ قائم بين الفقهاء في المسألة، فهذه التبريرات لا شاهد يؤكّدها. ودعوى أنّه يوظّف كلمة "الإجماع" في مقابل أهل السنّة هي أيضاً تحتاج لدليل؛ إذ كيف يكون ذلك كذلك وهو قد صرّح في مباحث الإجماع بحجّية الإجماع الدخولي، ونَقَدَ قول أهل السنّة بحجّية الإجماع غير الدخولي؟! **وعليه فالإشكال المتداول بين المتأخّرين على الطوسي وابن زهرة في إجماعاتهما المدّعاة قائمٌ وصحيح.**

نعم، غاية ما يفيده تعبير ابن زهرة ـ لو أخذنا بعين الاعتبار مسلك الدخول ـ هو وجود قول مشهور، ومخالفُه معلومُ الهويّة، طبقاً لقواعد العمل في الإجماعات الدخوليّة، ومن ثمّ ـ على كلام

(١) انظر: تذكرة الأعيان: ١٧٤ ـ ١٧٥.

البروجردي والسبحاني ـ يجب إخراج دعاوى الإجماع عند الطوسي وابن زهرة عن أن تكون إجماعاً، ما لم تُسعَف دعواهما الإجماع بشواهد تاريخيّة على واقعيّة الإجماع فعلاً، وتدخل على أبعد تقدير في دائرة المشهورات، بل في العديد من المواضع يبقى الإشكال وارداً عليهما؛ من حيث إنّ المسألة قد تكون خلافيّةً بقوّة، بل غير معنونة، كما ذكر السبحاني نفسه في النص أعلاه، فكيف يُدّعى في موردها وجود شهرة؟!

رابعاً: هناك فرق بين صرف مال على الخمس بعد احتساب الخمس وبين صرفه عليه مع سائر الغنيمة قبل إخراج الخمس؛ وذلك من حيث المؤن، فقد يخرج الخمس وبعد الفرز تكون نسبة مصاريفه ومؤنه أقلّ من خمس مؤن مجموع الغنيمة تبعاً لطبيعة الشيء، وهذا واضح، خصوصاً لو جعل الخمس المخرَج بعد الإتفاق مع المسلمين من أعيان لا تكلّف كثيراً عمليّةُ المحافظة عليها ونقلها، كأن لا يأخذ من الدواب أو وسائل النقل التي تحتاج إلى طعام أو مواد نفطيّة أو.. بل قد يخرج الخمس فيصرفه الحاكم وهو يمرّ في الطريق على بلدٍ أو قريةٍ، بل قد يصرفه على بعض المقاتلين لو كانوا فقراء حتى بعد حساب نصيبهم من الغنيمة، وهكذا.

خامساً: إنّ خبر حماد بن عيسى أحاديٌّ ضعيف السند بالإرسال فلا يُستند إليه؛ لأنّ حماداً نقله عن بعض أصحابنا ولم يحدّدهم. وكونه من أصحاب الإجماع لا يصحّح مراسيله، كما حقّقناه في محلّه بالتفصيل[1]، فتوصيفُ المجلسيّ للخبر بقوله: «مرسلٌ كالحسن؛ لإجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن حماد»[2]، غيرُ دقيق.

سادساً: يمكن تخريج تصرّف الحاكم بالغنائم قبل إخراج الخمس، ومن ثمّ فهم مرسلة حماد، إذا بنينا على ولاية الحاكم على الخمس كلّه، كما هو مذهب بعضهم، ولا سيّما متأخّري المتأخرين مثل أستاذنا السيد محمود الهاشمي[3]؛ إذ عليه يكون الحاكم وليّاً حتى على الخمس، فله التصرّف فيه حتى بجعله جعائل أو نفل أو رضخ أو مؤن أو غير ذلك، فعبر هذه النظريّة فقط يمكن تأخير الخمس وتقديمه وجعله في الوسط، وحتى عدم إخراجه بإذن الحاكم؛ وإلا فمقتضى الحكم

(١) راجع: منطق النقد السندي ١: ٤٣٣ ـ ٤٧٣.

(٢) مرآة العقول ٦: ٢٥٥.

(٣) راجع له: منهاج الصالحين ١: ٣٧٥.

الشرعي الأوّلي هو إخراج الخمس من كلّ ما تعنون بعنوان الغنيمة كما هو ظاهر الآية؛ فالخروج عن ظاهر الآية بمثل هذه الوجوه غير واضح، وبخاصّة أنّ الآية لم تكن في مقام بيان الحكم التكليفي وهو إخراج الخمس، وإنّما في مقام بيان الحكم الوضعي، وهو أنّه بعد حصول الغنيمة يكون خمسها لله والرسول واقعاً، بلا فرق بين أنواع الغنائم بالشكل الذي بيّناه سابقاً، فمثل هذا اللسان في الآية ـ إنصافاً ـ يصعب مواجهته بمثل هذه الوجوه.

وعليه، فالصحيح ـ بصرف النظر عما سيأتي من تفصيلات في المستثنيات الأخرى ـ أنّ الخمس يخرج من الأوّل قبلَ كلّ شيء؛ بحكم القرآن الكريم.

أمّا الأحكام المختصّة بالخمس وتفاصيل التعامل مع هذا الخمس المخرَج فلا نبحثها هنا، بل هي متصلة بفريضتَي: الخمس والزكاة، فتوكل إلى موضعهما.

٢.٤. الجعائل

الجعائل ـ كما أسلفنا ـ هو ما يعطيه الحاكم أو الدولة لمن قدّم خدمةً للجيش من إعطاء معلومات أو التدليل على طرق للعبور آمنة أو غير ذلك، فيقول: من يقدّم لنا معلومات عن الشخص الفلاني أو الفرقة الفلانيّة أو ينجز لنا مهمّة فلانيّة فله كذا وكذا.

والمستند هنا عدّة أمور:

أوّلاً: إنّه إيقاع يقع بين الحاكم الذي يكون الأمر بيده ومن خُصّص له الجُعل، فإنّه جعالة، نحو أن يقول: من فعل كذا فله كذا وكذا من الغنيمة، فهنا بمجرّد أن يحقّق أحد المقاتلين هذا الفعل الذي جُعل بإزائه هذا الجُعل يغدو مستحقّاً له شرعاً، إلا إذا أتى به من الأوّل تبرّعاً فلا يستحقّ، وعليه فأحكام الجعالة تشمل هذه الحال وتنطبق عليها قواعدها، فلا نحتاج إلى دليلٍ آخر في البَين[1].

وهذا الوجه صحيح بناءً على ما هو الحقّ من أنّ للدولة وللحاكم الشرعي ولاية ـ بهذا الحجم ـ على الغنائم قبل تقسيمها، فطبقاً لذلك لا بأس به حينئذٍ أو مع رضا المسلمين. إلا إذا شرط في الجعالة أن يكون الجُعل ملكاً للجاعل أو تحت تصرّفه حين إيقاع الجعالة، أو معلوماً وكانت

(١) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٤.

الجعالة قبل وقوع الغنيمة في يد المقاتلين المسلمين أو لم يكن معلوماً. وقد شرط بعض الفقهاء في الجُعالة أن تكون معلومة إذا كانت في يد الجاعل، أما إذا كانت في يد المشركين جاز أن تكون مجهولة[١].

ومن الطبيعي أنّ ولاية الحاكم على الغنائم يجب أن تُشرط بالمصلحة أو لا أقلّ بعدم المفسدة، فهذه الجعائل يجب أن تلاحَظ فيها مصلحة المسلمين، كما أنّ من الطبيعي أنّه بإمكان الدولة أو من يقوم مقامها أن توقعَ مثل هذه الجعالات من غير مال الغنيمة، كما هو واضح.

وطبقاً للاستناد إلى قانون الجعالة العام؛ لسنا بحاجة هنا إلى دليل خاص لمسألة الجعائل، بل يكفي تركيب دليل ولاية السلطة الشرعيّة على مال الغنائم مع دليل شرعيّة الجعالة وترتّب أحكامها عليها، والأوّل أثبتناه سابقاً، فيما الثاني ثابت في محلّه من كتاب الجعالة من فقه المعاملات. من هنا لا فرق ـ كما صرّح بذلك بعض الفقهاء ـ في المجعول له بين أن يكون مسلماً أو كافراً[٢]، كما لا فرق فيه بين أن يكون مقاتلاً في جيش المسلمين أو غير منضمّ إلى صفوف الجيش، لكنّه قدّم خدمةً لهم ولو كانت لكي يحصل على جُعالة، كما لا فرق في الجعالة هنا بين أن تكون على شيء يخدم الجيش في معركةٍ بعينها أو يخدم دولة المسلمين ولو في غير هذه المعركة؛ كأن تضع الدولة جُعلاً أو جائزةً لمن يعطيها معلومات عن جاسوس تبحث عنه أو لمخترعين تريد تشجيعهم على تقديم اختراعات تطوّر قوّة الجيش أو سائر مصالح البلاد، فهذا القانون عامّ لا شك في نفوذه.

بل طبقاً لهذا القانون العام لا تختصّ عمليّة الجعالة بالدولة وأجهزتها، بل بإمكان المؤسّسات الاقتصاديّة وأصحاب الأموال، وحتى متولّي الحقوق والأموال الشرعيّة كالخمس والأوقاف و.. أن يجعلوا جعائل لتشجيع أفراد القوّة المسلحة وأجهزة الأمن على تقديم إنجازات، ويكون الاتفاق نافذاً بمجرّد تحقيق الإنجاز على أرض الواقع.

هذا كلّه لو قلنا بولاية السلطة الشرعيّة على الغنائم بهذا العرض العريض، أمّا لو قلنا بأنّ ولاية السلطة على الغنائم ليست إلا ولاية تنفيذيّة؛ لكون الغنائم مملوكة للمقاتلين مثلاً، فإنّ

---

(١) انظر: تحرير الأحكام الشرعية ٢: ١٧٥.

(٢) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ١٩٩؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ١٧٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٤.

تصحيح الجعالة هنا من مال الغنيمة بالخصوص في غاية الإشكال.

ثانياً: الاستناد إلى صحيحة زرارة، قال: «الإمامُ يُجْرِي ويُنفِّل ويُعطي ما يشاء (شاء) قبل أن تقع (يقع) السهام..»[١]، فإنّ هذا الخبر يؤكّد أنّ الجعائل نافذة؛ تمسّكاً بعموم ـ بل بدلالة ـ هذه الرواية[٢].

وهذا الخبر:

أ ـ إن قصد به الاستفادة من إعطائه الحاكمَ ولايةً على مال الغنيمة، ونتيجة هذه الولاية له أن يجعل الجعائل وغيرها، فهذا جيّد، غير أنّه لا يختصّ بهذا الخبر، بل قد قلنا سابقاً: إنّ ولاية الحاكم على مال الغنيمة ثابتة بجملة شواهد، وهذا منها، فيرجع مآل الاستدلال بهذه الرواية إلى الدليل الأوّل.

ب ـ وإن قصد به أنّه يدل مباشرةً على الجعائل على أساس أنّ كلمة «يُجري» تفيد إعطاء الجعائل لغةً أو عرفاً، فهذا غير واضح؛ لعدم اختصاصها بالجعالة، فإنّ الإجراء يكون بمعنى الإنفاق وهو غير مختصّ بالجعائل. وقد قال المجلسي ـ بعد توصيفه هذا الخبر بأنّه حَسَن ـ: «يجري، من الإجراء أي الإنفاق؛ لأنّه ينفق على جماعة يذهب بهم لمصالح الحرب، ومنهم من قرأ بالزاء، أي يعطي جزاء من عمل شيئاً»[٣]. وكلام المجلسي في وجود نسخة حرف الزاء يؤكّده تحقيق مؤسّسة دار الحديث للكافي، حيث ذكروا أنّ بعض نسخه تحتوي على كلمة «يجزي»[٤]، وهذا التعبير وإن كان أقرب إلى الجعالة، لكنّه أيضاً لا يختصّ بها، إذ من الممكن أن ينفل أو يرضخ أو.. بعد حصول الغنيمة دون أن تكون هناك جعالة، ويكون ذلك جزاء على حُسن بلاء هذا المقاتل أو غيره، فلا دلالة في الرواية على الجعائل بشكل خاصّ ومباشر.

يُضاف إلى ذلك كلّه، أن الرواية وإن كانت تامّة سنداً، لكنّها موقوفة على زرارة، فليس فيها

---

(١) الكافي (ط. دار الحديث) ٢: ٧٨٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ١، ح٢.

(٢) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٤؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ٧: ٤٠٧.

(٣) مرآة العقول ٦: ٢٧١.

(٤) راجع: الكافي (ط. دار الحديث) ٢: ٧٨٢، الهامش رقم: ٤.

«سألته» وأمثالها، وإنّما ترجع إلى زرارة نفسه، فلعلّه رأي زرارة نقله لنا جميل بن دراج عنه دون أن يكون القصد الرواية عن الإمام، ومعه لا يمكن الجزم بصدور هذه الرواية ولو تعبّداً. ولا بُعد في أن يفتي زرارة أو يذكر رأيه، وهو من كبار الفقهاء آنذاك ويُتناقل قوله؛ نعم قد يبعد أن يقول زرارة شيئاً إلا ويكون أخذه من الإمام؛ لكنّ هذا لا يكفي؛ لاحتمال اعتماده على قرائن أو مرجّحات، أو أنّه ركّب ـ اجتهاداً ـ بين روايتين فنقل الناتج من هذا التركيب، والنتيجةُ تتبع أخسّ المقدّمات، ومعه فلا نحرز صدور هذا الكلام بعينه من الإمام ولو من خلال النقل بالمعنى، فيشكل الاعتماد على هذه الرواية.

وبهذا يظهر ما في قول الشيخ المنتظري: «كون الرواية مقطوعة لا يضرّ بالاستدلال بعد كون زرارة من فقهاء أصحاب الباقر والصادق، وواقفاً على نظر الأئمّة ـ عليهم السلام ـ وأنّه لم يكن مثله يتكلّم في أحكام الله تعالى إلاّ عن نصٍّ وصل إليه، فتأمّل»[1]. ولعلّ تأمّلَه في نهاية كلامه يرجع إلى ما قلناه، والعلم عند الله.

ثالثاً: خبر عبد الله بن عمرو، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «للغازي أجره، وللجاعل أجره وأجر الغازي»[2].

فهذا الخبر دالّ على أنّ للجاعل أجراً، وهذا يستبطن فرضيّة وجود جعالة، أي هناك طرفان: طرف هو الجاعل، وطرف هو الغازي، وهذا ما نريده. كما أنّ الرواية دالّة على جواز أخذ الجعائل، حيث توحي بعض الروايات في مصادر أهل السنة بكراهة أخذه، فيما يبدو أنّه بسبب قضيّة قصد القربة من وراء الجهاد، وقد قلنا سابقاً: إنّ الجهاد واجب عبادي مشروط بقصد القربة، لكن لو قاتل شخصٌ لا بقصد القربة لا يرتكب حراماً إذا كانت الغاية غير محرّمة كالرياء، لهذا لو قاتل بقصد المال جاز وكان له هذا المال، وإن أشكل أخذه لثواب الجهاد، إلا إذا كان ذهابه للحرب فيه مهلكة، فمع عدم قصد القربة يكون موقعاً نفسه في مهلكة لأجل المال، وقد تعرّضنا لهذه النقاط عند الحديث عن طبيعة وجوب الجهاد في الفصل الأوّل من هذه الدراسة.

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ٣: ١٣٧.

(٢) سنن أبي داود ١: ٥٦٨؛ ومسند أحمد ٢: ١٧٤؛ وسنن البيهقي ٩: ٢٨؛ والمنتقى من السنن المسندة: ٢٦٠؛ والجامع الصغير ٢: ٤١٧؛ وكنز العمال ٤: ٣٠٥.

هذا كلّه إذا فهمنا من (الجاعل) هنا ما يرجع إلى الجعالة، أمّا إذا فسّرناه بالأجرة أو تجهيز المقاتل فيخرج عن بحثنا، وقد فهم من الخبر هذا المعنى بعضٌ مثل الشوكاني وغيره[١].

ومع الغضّ عن ذلك كلّه، لا تفيد الرواية هنا؛ لأنّها ليست في مقام البيان من ناحية أنّ الجُعلَ جزءٌ من الغنيمة، بل هي تدلّ على مبدأ الجعالة لا غير.

رابعاً: الاستناد إلى الواقع التاريخي؛ حيث إنّ بعض الأحاديث تشير إلى أنّ الجعائل كانت ظاهرة موجودة في الصدر الإسلامي الأوّل؛ وهذا خيرُ دليل على جواز الجعالة هنا؛ فلم نجد ردعاً عنها من النبيّ ولا أهل البيت ولا من أحدٍ من الصحابة، مما يكشف عن الجواز.

ونتيحة البحث في الجعائل أنّها مشروعة في مال الغنيمة بناءً على ثبوت ولاية السلطة الشرعيّة على مال الغنائم قبل التقسيم، مؤيّداً ذلك ببعض الشواهد التاريخيّة.

٣.٤.المؤن

تخرج قبل تقسيم الغنائم المؤن التي صُرفت عليها لحفظها أو نقلها أو ما شابه ذلك، وإخراج هذه الأشياء من الأصل واضح؛ لعدم وجود دليل على صرفها من خارجها، لكن إذا جاء متبرّع وصرف هذه المؤن وتكفّل بها لم يجب إخراجها من الغنيمة.

ودليل هذا الأمر كلّه واضحٌ عقلائيّ لا يحتاج إلى آية أو حديث، إذ لو لم تصرف المؤن من الغنيمة، ولا موجب للصرف من غيرها، لزم من ذلك هلاكها وفسادها، فكأنّ هناك تبانٍ عامّ على ضرورة الصرف دفعاً للأفسد بالفاسد، ويكون هذا التوافق العام بمثابة إعلان من الجميع على المشاركة في تكاليف المؤن، بل قد يقال بأنّ السلطة الشرعيّة ملزَمة بعدم ترك هذه الغنائم عرضة للتلف؛ فإنّ في ذلك اهداراً للمال، وهو غير جائز، ولما لم يكن هناك دليل على لزوم الصرف على هذا المال من خارجه، أمكن القول بأنّه يمكن الصرف عليه منه. بل ذكر بعضهم ـ كصاحب الجواهر ـ أنّ هذا الحكم لا خلاف فيه ولا إشكال[٢].

---

(١) انظر: نيل الأوطار ٨: ٣٦؛ ومعرفة السنن والآثار ٦: ٥٠٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٩١.

٤.٤. السَّلَب

المقصود من السَّلَب أن يأخذ المقاتل أغراضاً تتعلّق بالقتيل إذا قَتَلَه، مثل سيفه ودرعه وفرسه ومنطقته ولباسه وغير ذلك، فتكون هذه الأمور للقاتل حصراً.

وللسلب حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون ذلك بالاتفاق المسبق مع الحاكم أو من ينوب منابه.

الحالة الثانية: أن لا يكون هناك اتفاق مسبق أو كلام مسبق من الحاكم.

٤.٤.١. السلب بوصفه نتيجة توافق بين الدولة والمقاتل

أمّا في الحالة الأولى، فقد ذكروا أنه لا خلاف يُعثر عليه في استحقاق المقاتل للسَّلَب(١). **ويمكن أن يُستند في ذلك إلى:**

١ ـ إدراج السَّلَب في الجُعالة؛ لأنّ الحاكم أو من ينوب منابه يجعل لمن يقتل فلاناً أن يأخذ سَلَبه، وبهذا يندرج السَّلَب في الجعالة ويكون شكلاً من أشكالها فيشمله ما تقدّم فيها، ولهذا عبّر بعضُ الفقهاء عن السَّلَب ـ أو يفهم من كلامهم ـ أنه نحوٌ من أنحاء الجعالة(٢).

وهنا إذا كانت صيغة الحاكم وقصده يندرجان في الجعالة ترتّبت الأحكام السابقة، وإذا لم تجرِ عليها شروط الجعالة أشكل جعلها صغرى لها، وهذا واضح.

٢ ـ كما يمكن الاستناد ـ بعد جعل السَلَب اتفاقاً بين الحاكم والمقاتل ـ إلى أدلّة لزوم الوفاء بالعقود والشروط والعهود؛ لأنّه اتفاق بين جهة الدولة وبين المقاتل، فتشمله الأدلّة العامة حتى لو لم نسمّه جُعالة، وذلك بعض فرض أنّه يحقّ للدولة التصرّف في هذا المال الذي يُحسب من الغنيمة.

٣ ـ وقد يمكن الاستناد أيضاً إلى الحديث المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر أنّه قال: «من قتل قتيلاً فله سَلَبُه»(٣)، فهو يدلّ على أنّ رسول الله جعل السَّلَب هنا للقاتل، وهذا يؤكّد شرعيّة

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢١: ١٨٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢١: ١٨٦، ١٩٠؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٤.

(٣) مناقب آل أبي طالب ١: ٣٨٣؛ وعوالي اللئالي ١: ٤٠٣؛ وسنن الترمذي ٣: ٦١ ـ ٦٢؛ والبيهقي، السنن

هذا الاتفاق من خلال فعل الرسول، أو على أنّه جُعالة كما فهمه بعضٌ[١]، بل في بعض المرويّات أنّ ابني عفراء[٢] أثخنا أبا جهل يوم بدر؛ فأجهز عليه عبد الله بن مسعود، فجعل رسول الله سَلَبَه لابنيّ عفراء، ولم يعطِ ابنَ مسعود شيئاً[٣]، وهذا يؤكّد إعطاء السلب، وإن كان الحديث الأخير غير واضح؛ لأن إعطاء السلب فيه لا يعلم أنّه كان نتيجة جعالة مسبقة، فقد يكون نحواً من التصرّف في الغنيمة من طرف رسول الله. ولو كان هذا الإعطاء على أساس قانون السلَب للقاتل، لكان يفترض أن يأخذ السلب عبد الله بن مسعود؛ لأنّه هو القاتل، أو لا أقلّ هو أحد المشاركين في قتل الرجل، وسيأتي التعرّض لهذه النقطة بعون الله.

وقد علّق النجفي على خبر ابني عفراء فقال: «ولكنّه غير ثابت من طرقنا، بل قد يشكل بعدم استحقاق ابني عفرا أيضاً؛ لعدم صدق القتل بالإثخان، اللهم إلا أن يكون على وجه يصدق معه القتل عرفاً»[٤].

وعلى أيّة حال، فالسلَب صحيح عندما يكون بعد الاتفاق مع الدولة أو الأجهزة المكلّفة بهذا الأمر فيها، ويندرج ضمن الجعالة أو يندرج ضمن صلاحيات الدولة في التصرّف بالغنيمة، لكن ذلك كلّه مشروط بالمصلحة أو لا أقلّ عدم المفسدة على المسلمين، **وإلا فإذا لم يعد لظاهرة السَّلَب اليوم هذا النمط من التشجيع والحضّ على القتال، فلا معنى لهذه الجعالة حينئذٍ؛ كما هو ليس بالبعيد.**

٢.٤.٤. السَّلَب بوصفه حكماً أوّليّاً في أصل الشرع، قراءة نقديّة

وأمّا في الحالة الثانية، وهو أن لا تقع جعالة ولا اتفاق مسبق بين الدولة أو قيادة الجيش وبين المقاتلين، فهل يوجد حكمٌ إلهيّ أوّلي باستحقاق كلّ مجاهد لسَلَب من يقتله أو لا؟

الكبرى ٦: ٣٠٧، ٣٠٩؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٢٩؛ و..

(١) انظر: مسالك الأفهام ١١: ١٥٣؛ ومفاتيح الشرائع ٣: ١١٦، والعديد من الفقهاء استحضروا هذه الرواية في باب الجعالة، فراجع.

(٢) هما عوذ ومعوّذ ابنا عفراء بنت عبيد الخزرجيّة من بني النجّار.

(٣) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٢١٦؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٤٣.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ١٨٧.

وقعت هذه النقطة محلّ خلاف بين فقهاء المسلمين، فقد نسب الشيخ الطوسي الخلافَ لكلّ من أبي حنيفة ومالك أنّ القاتل لا يستحق السَّلَب إلا مع شرط الإمام، وأنّ الشافعي والأوزاعي والثوري وابن حنبل ذكروا استحقاقه للسَّلَب بصرف النظر عن وجود اتفاق مسبق مع الدولة(١)، ويفهم من كلمات فقهاء الإماميّة أنّهم يتفقون مع مالك وأبي حنيفة في حصر السلب بالاتفاق المسبق، مما يجعل حكم السلب حكماً سلطانياً ولائياً ليس له وجود قارّ ثابت في الشريعة الإسلاميّة، وإنّما هو شكلٌ من أشكال المصالح التي يراها الحاكم، وقد تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والظروف.

لكن ما نسبه الطوسي لأهل السنّة في كتاب الخلاف نجده يختلف بعض الشيء عما هو موجود في مصادر أهل السنّة؛ فابن قدامة الحنبلي يذهب إلى استحقاق القاتل السَّلَب بصرف النظر عن قول إمام المسلمين، لكنّه ينسب هذا القول إلى الأوزاعي والليث والشافعي وإسحاق وأبي عبيد وابي ثور، فيما ينسب إلى أبي حنيفة والثوري ومالك بن أنس عكسه وأنّه مشروط بإذن الإمام مسبقاً(٢). فالطوسي ينسب إلى الثوري عدم أخذ شرط الإمام، فيما يرى ابن قدامة أنّ الثوري يشرط الأمر بذلك.

وعلى أيّة حال، فالمهم هنا هو أنّه هل يوجد دليل على جعل هذا الحكم إلهيّاً ثابتاً أو لا، بمعنى أنّه مجرّد حكم مرحلي يصدره النبيّ بوصفه حاكماً كما اشتهر بين الإمامية؟

انتصر دعاة إلهيّة هذا الحكم بالخبر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من قتل قتيلاً فله سلبه»(٣)، فإنّ هذا النصّ يمثل قاعدةً عامة، تجعل لكلّ قاتل الحقَّ في أخذ سَلَب مقتوله، مثلها مثل أيّ نصّ آخر عن النبيّ يُستفاد منه حكم شرعي، ونجد أيضاً أنّ مجيء هذا الحديث كان معزّزاً بقصّة المددي التي تكشف عن ارتكاز هذا الحكم النبويّ في وعي الصحابة بوصفه قاعدة وسنّة سنّها رسول الله.

---

(١) الخلاف ٤: ١٨٥.

(٢) انظر: المغني ١٠: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

(٣) مناقب آل أبي طالب ١: ٣٨٣؛ وعوالي اللئالي ١: ٤٠٣؛ وسنن الترمذي ٣: ٦١ ـ ٦٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠٧، ٣٠٩؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٢٩؛ و..

وقد ذكر قصّةَ المدديِّ العديدُ من المحدّثين وأهل السيرة، عن عوف بن مالك الأشجعي، قال: «خرجت مع زيد بن حارثة في غزوة مؤتة، فرافقني مدديٌّ[1] من أهل اليمن ليس معه غير سيفه، فنحر رجل من المسلمين جزوراً، فسأله المدديّ طائفةً من جلده، فأعطاه إيّاه، فاتخذه كهيئة الدَّرَق، ومضينا فلقينا جموع الروم، وفيهم رجل على فرسٍ له أشقر، عليه سَرْجٌ مذهَّب وسلاح مذهب، فجعل الرومي يغري بالمسلمين، فقعد له المددي خلف صخرة، فمرّ به الرومي فعرقب فرسه، فخرّ، وعلاه فقتله، وحاز فرسه وسلاحه، فلما فتح الله عزّ وجل للمسلمين، بعث إليه خالدُ بن الوليد فأخذ من (منه) السلب. قال عوف: فأتيته فقلت: يا خالد، أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بالسَّلَب للقاتل؟ قال: بلى، ولكنّي استكثرته، قلت: لتردنّه عليه أو لأُعَرِّفَنَّكَها[2] عند رسول الله، فأبى أن يردّ عليه. قال عوف: فاجتمعنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله فقصصت عليه قصّة المدديّ وما فعل خالد، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا خالد، ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رسول الله، استكثرته. فقال رسول الله: يا خالد، ردّ عليه ما أخذت منه. قال عوف: فقلت له: دونك يا خالد، ألم أفِ لك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: وما ذلك؟ فأخبرته. قال: فغضب رسول الله؛ فقال: يا خالد، لا تردّ عليه، هل أنتم تاركون لي أمرائي؟! لكم صفوةُ أمرِهم وعليهم كَدَرُه»[3].

فهذه الرواية تدلّ بوضوح أنّ عوف بن مالك الأشجعي كان مركوزاً في ذهنه أنّ الحكم النبويّ هو أنّ السلَب للقاتل، وأنّه لا علاقة لقائد الجيش أو غيره في التصرّف فيه، بل هو من مختصّات المقاتل نفسه، ورسول الله قد وافق على ذلك.

كما تؤيِّد هذين الحديثين روايةٌ أخرى عن عوف بن مالك الأشجعي وخالد بن الوليد: «أنّ

---

(١) الظاهر أنّ هذا التوصيف لهذا الرجل من حيث إنّه من رجال المَدَد، وهي المجموعات التي كانت تلتحق بجيش المسلمين ـ من هنا وهناك ـ لمدّهم وعونهم ونصرتهم.

(٢) قال ابن منظور: «وفي حديث عَوْف بن مالك: لتَرُدَّنّه أَو لأُعَرِّفَنَّكَها عند رسول الله صلى الله عليه وآله، أَي لأُجازِيَنَّك بها حتى تَعرِف سوء صنيعك، وهي كلمة تقال عند التهديد والوعيد» لسان العرب ٩: ٢٣٧؛ وانظر أيضاً: عون المعبود ٧: ٢٧٨؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٢١٨.

(٣) سنن أبي داود ١: ٦١٧ ـ ٦١٨؛ ومسند أحمد ٦: ٢٧ ـ ٢٨؛ والسنن الكبرى ٦: ٣١٠؛ والمعجم الكبير ١٨: ٤٨؛ وتاريخ ابن عساكر ٢: ١٨ ـ ١٩، و٤٧: ٣٧ ـ ٣٨، و٦٨: ٨٩ ـ ٩٠؛ وابن كثير، السيرة النبوية ٣: ٤٧١ ـ ٤٧٢؛ وسبل الهدى والرشاد ٦: ١٥١ ـ ١٥٢؛ و..

رسول الله صلى الله عليه وآله قضى في السَّلَب للقاتل ولم يخمّس السَّلَب»[١]؛ فإنّ عدم تخميس السَّلَب معناه إخراجه من الغنيمة من رأس؛ لأنّ الغنائم يتعلّق فيها الخمس بمجرّد حيازتها وقبل القسمة.

يعزّز ذلك أيضاً بخبر أنس بن مالك: «أنّ أوّل سَلَب خمّس في الإسلام سلب البَرَاء بن مالك، كان حمل على المَرْزُبان[٢]، فطعنه فقتله، وتفرّق عنه أصحابه، فنزل إليه فأخذ مِنْطَقَتَه وسِوَارَيْه، فلما قدم مشى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ حتى أتى أبا طلحة الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ فقال: يا أبا طلحة، إنّا كنا لا نخمّس السَّلَب، وإن سَلَب البراء بن مالك مال وأنا خامِسُهُ، فقوّما المِنْطَقة والسِّوارين ثلاثين ألفاً»[٣].

فهذا الخبر يؤكّد في مطلعه أن سَلَب البراء بن مالك كان أوّل سَلَب يخمّس، وهذا يكشف عن مركوزيّة ومعهوديّة إخراج السَلَب من الخمس؛ فليس حكماً ولائيّاً، بل هو شيء راسخ متداول ثابت متوارث، وقد أكّد ذيلُ الخبر في حديث عمر الإقرار بهذا الأمر، لكن كأنّ الخليفة الثاني فهم اختصاص حكم السَلَب المركوز في الذهن خروجه من الخمس.. بمثل سلاح القتيل وما شابه، لا نقوده وأشياءه الشخصيّة، ولم يبرّر لنا فعلَه بأنّ له ولاية، وسيأتي ما يعزّز أنّ عمر بن الخطاب فَهِمَ ذلك.

وممّا يعزّز ذلك أيضاً ما ورد في قتل عليّ بن أبي طالب لعمرو بن ودّ العامري، فقد جاء في إحدى الروايات التاريخيّة: «.. ثمّ أقبل عليّ ـ رضي الله عنه ـ نحو رسول الله صلى الله عليه وآله ووجهُه يتهلّل، فقال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ هلّا سلبتَه درعَه، فليس للعرب درعٌ خيراً منها، فقال: ضربته فاتّقاني بسوءته واستحييت ابن عمّي أن أستلبه، وخرجت خيله منهزمة..»[٤].

فهذه الشواهد متضافرةً ـ ونحوُها مثلُها ـ تؤكّد أنّ المرتكز في الذهن المتشرّعي خروج السَّلَب خروجاً أشبه بالتخصّص من الغنيمة من رأس، بلا حاجة إلى مسألة نظر الحاكم.

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣١٠.

(٢) وهو رئيس الفرس دون الملك في الرتبة.

(٣) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣١٠ ـ ٣١١.

(٤) المستدرك ٣: ٣٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٨٠؛ والروض الأنف ٣: ٢٨٠؛ والديلمي، إرشاد القلوب ٢: ٢٤٤ ـ ٢٤٥؛ والسيرة الحلبيّة ٢: ٦٤٣.

لكنّ هذا الكلام ـ بشواهده المتعدّدة ـ مردود؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ الرواية الأولى، لا يحرَز كونها بياناً لحكم شرعي، فقد جاء في بعض المصادر أنّ هذا الكلام صدر يوم خيبر، مما يعني أنّه من الممكن جداً أن يكون صدر أثناء الحرب أو قُبيلها، ومعه كيف ندرأ عنه احتمال كونه قد صدر على نحو الحكم النبويّ الحكومي؟! وهذا بخلاف ما لو صدر مثل هذا الكلام من النبي في مكّة أو من الإمام الصادق في المسجد النبوي، فإنّ دلالة الكلام يبعد معها ـ نسبيّاً ـ احتمال الولائيّة والتدبيريّة.

وقد رأيت لاحقاً بعض من تنبّه لاحتمال الولائيّة هنا، مثل ابن أبي جمهور الأحسائي، حيث قال: «وقوله صلى الله عليه وآله: من قتل قتيلاً فله سلبه، يحتمل الفتوى وتصرّف الإمامة»[1].

ثانياً: إنّ بعض هذه الروايات فيه قرينة على أنّ قانون استثناء السَّلَب كان حكماً مرحليّاً نبويّاً بوصفه حاكماً؛ يتعزّز ذلك من خلال تعبير «قضى» الوارد في خبر عوف وخالد معاً، والذي نقله البيهقي، وكذلك في قصّة الرجل المددي، فإنّ مثل هذا التعبير يوحي بأنّه قرار قضائي أو حكومي، أي أنّ رسول الله أصدر أوامر وتعليمات بكذا وكذا، وقد عدّ السيد محمّد باقر الصدر مثل هذا التعبير شاهداً على هذا الذي نقول[2]، ولا أقلّ من احتمال القرينيّة في هذا التعبير، الأمر الموجب للإجمالِ الموجبِ للأخذ بالقدر المتيقّن، وهو هنا التاريخيّة أو ربط الأمر بنظر الحاكم.

ثالثاً: إنّ قصّة المددي نفسها فيها مؤشّر على هذا الأمر؛ فإنّ تحاكمهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله لا يعني أنّه كان بيّن حكماً شرعياً؛ بل لعلّه كان أعطى أحكاماً حكوميّة للجيش، صارت أشبه بعرف قانوني في دولة النبيّ، يؤكّد ذلك أنّ النبي في آخر الرواية يأمر خالداً بالإبقاء على المال الذي أخذه من المددي؛ ومن البعيد أن يسمح النبيّ بالإبقاء كذلك، وهو مالٌ شخصي يعود للمدديّ؛ لأنّ هذا المال مغصوبٌ. وإذا كان الأشجعي قد أخطأ في طريقة تعامله مع خالد بن الوليد فهذا ليس ذنب المددي الذي أدّى خطأ الأشجعي لحرمانه من ماله الشخصي حسب الفرض؛ فهذا شاهد معزّز على أنّ المال كان محسوباً ضمن منطق الغنائم التي للرسول ولاية عليها، وهذا يؤكّد ولاية الحاكم على مال الغنيمة.

---

(١) الأقطاب الفقهيّة: ٦٧.

(٢) انظر: اقتصادنا: ٤١٤، ٧٢٦ ـ ٧٢٧.

رابعاً: إنّ عدم تخميس النبيّ للسلَب، وكون عمر أوّل من خمّسه في قصّة البراء بن مالك، لا يعني أنّ عدم التخميس كان حكماً إلهيّاً، فإنّ عدم فعل النبيّ ذلك في حياته دليلٌ صامت لا نعرف منطلقه، فقد يكون حكماً إلهيّاً، وقد يكون النبيُّ أعطى هذا الأمر الحكومي طيلة حياته؛ لوجود مصلحة في هذا الوقت؛ ربما لأنّ ذلك من عادات العرب فجرى عليها تشجيعاً لهم على الجهاد وترغيباً لهم في قتل الكبار من رجال القوم، حيث يكونون أغنياء عادةً، فمجرّد أنّ النبي لم يأخذ السلَب ولم يخمّسه، وهو وليّ الخمس وولي الغنائم، لا يفيد هنا شيئاً. وتكرارُ حوادث السلب لا تفيد المركوزيّة التشريعيّة في أصل الشرع.

خامساً: إنّنا نتوقّف في قصّة المددي بصرف النظر عن سندها؛ ذلك أنّه تفوح منها رائحة تبرير فعل الحكّام؛ وكأنّها تريد أن تعذر خالداً في خطئه بوصفه أميراً؛ فهي تقول: إنّ النبيّ طلب من خالد أن يبقي المال معه، مع أنّه فعلٌ غير شرعي، فقط لأنّه أمير، وفقط لكي يعطي درساً للعامّة من المسلمين أن لا يتصرّفوا كذلك مع أمرائهم، مع أنّ فعل الأشجعي كان أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر. وورود اسم خالد هنا ـ وهو المعروف بقصّة مالك بن نويرة ـ يجعل هذه الحادثة مشابهة لتلك الحادثة؛ مما يُخضع هذه الرواية لسياق تبرير فعل خالد أو تبرير سكوت أبي بكر عن فعل خالد فيما عُرف بحروب مانعي الزكاة؛ الأمر الذي يخفّف عندنا جداً من الوثوق بمثل هذه الروايات.

سادساً: إنّ هذه الأخبار معارَضة بأخبار أخرى تفيد أنّ السَّلَب لا يخرج بهذه الطريقة، وإنّما هو نَفَل من الحاكم، لا حكماً شرعيّاً من الله تعالى، فقد ورد في خبر قتادة عن أنس في قصّة البَرَاء بن مالك أنّ الأخير أخذ سلاح الكافر القتيل ومِنْطَقَته وأتى به عمر «فَنَفَلَهُ السلاحَ وقوّم المنطقة ثلاثين ألفاً فخمّسها، وقال: إنّها مال»[١] فتعبير النَفَل هنا يشير إلى أنّ عمر أعطاه إيّاها من باب النَفَل والعطيّة من الحاكم. وتعليلُ عمر بأنّها مال يؤكّد ـ لو صحّت الرواية ـ ما ألمحنا إليه سابقاً من أنّه فهم من السلب خصوص القضايا الشخصيّة المتعارفة للمقاتل.

وكذلك جاء في خبر الأسود بن قيس، عن رجلٍ من قومه، يقال له: شَبْر بن عَلْقَمَة، قال:

(١) السنن الكبرى (للبيهقي) ٦: ٣١١.

«بارزت رجلاً يوم القادسيّة، فقتلته، فبلغ سلَبه اثني عشر ألفاً، فنَفَّلَنِيهِ سعد»(١)، وهو ما يفهم منه أنّ لسعد بن أبي وقّاص ـ وهو قائد الجيش ـ حقّ التدخّل في هذا المال. وقد ورد عن خُرَيْم بن أَوْس بن حَارِثَة في قتل خالد بن الوليد لهُرمز(٢): «فقتله خالد، وكتب بذلك إلى أبي بكر الصدّيق ـ رضي الله عنه ـ فنَفَّلَه سلبَه..»(٣).

فهذه التعابير وأمثالها تدلّ على أنّ للحاكم يداً في أمر السلَب، وأنّه ليس حكماً شرعيّاً يثبت بصرف النظر عن حكم الحاكم.

ومن خلال هذه الملاحظات ـ بصرف النظر عن المناقشة في أسانيد بعض هذه الروايات ـ يتبيّن أنّه لم يقم دليل على استثناء السَّلَب من الغنائم، بل هي تندرج في الغنائم وتترتّب عليها أحكامها، **كما أنّ السَّلَب ليس عنواناً مستقلاً في الباب خلافاً لما توحيه كلمات الفقهاء المسلمين، وإنّما يندرج ضمن قانون الجُعالة**، ويُشرَط بنظر الحاكم الذي يشرط بدوره بالمصلحة الإسلاميّة التي تختلف باختلاف الزمان والمكان.

٣.٤.٤. مخرَجات البحث في مسألة السلَب

وانطلاقاً من هذه النتيجة، يمكن الخروج بالمعطيات الآتية:

أوّلاً: حيث كان السَّلَب نحو جعالة فيكون مشروطاً بما تقوله الجهة المعنيّة التي أنشأت الجعالة، فإن تطابق معها استحقّ الفاعل السَّلَب وإلا فلا؛ فإذا كانت الجهة المعنيّة قد جعلت السَّلَب على قتل مقاتلٍ معيّن، فَقَتَل غيرَه لم يوجب ذلك استحقاقَ السَّلَب، وإذا كانت الصيغة على قتل جنديّ، لم يشمل القانون قتل المدنيّين، وهكذا، فالعبرة بصيغة الجعالة إطلاقاً وتقييداً ومورداً وأسلوباً و.. فلا حاجة للدخول في تفاصيل ذلك ـ كما فعله بعضٌ ـ بعد تبعيّته للصيغة المنشأ بها إيقاع الجعالة.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) هُرمز هو القائد الفارسي الذي كان والياً على سواد العراق في الدولة الساسانيّة في زمن الفتوحات الإسلاميّة، وقد قتله خالد بن الوليد في معركةٍ عُرفت بمعركة ذات السلاسل.

(٣) السنن الكبرى ٦: ٣١١ ـ ٣١٢.

ثانياً: إذا تركّزت الجعالة على القتل، لم يستحق الجُعل والسَّلَب بمجرّد الأسر أو الجرح و.. إلا بقرينة، وإذا كانت على عنوانٍ يشمل ذلك، مثل من كفانا شرّه فله سَلَبُه، وصدق ذلك بالأسر أو جرحه جرحاً يقعد به عن الحركة كليّاً شمله ذلك، وعلى هذا الأساس فلا داعي لكلّ التفصيلات التي طرحها الفقهاء من مختلف المذاهب هنا[1]، وأتعبوا بها أنفسهم.

ثالثاً: تُتّبع صيغة الجعالة في كيفيّة القتل، فلو تضمّنت أن يقتله عن مخاطرة لم يأخذ السَّلَب بقتله من بعيد. وذهب بعضٌ إلى أنّ المقصود من السَّلَب التحريض والحثّ على القتال، فلا معنى لأخذ السلب لو رمى من بعيد وهو في معسكر المسلمين[2]، لكنّه غير صحيح، فالعبرة بصيغة الجعالة لا غير، فقد يرى الحاكمُ مصلحةً حتى في ذلك. وهكذا الحال لو اجتمع فريقٌ على قتل رجل، أو حصل القتل بعد انتهاء الحرب، أو حصل وكان القتيل مقبلاً أو مدبراً، فهذه تفريعات لا طائل منها.

رابعاً: لا يختصّ السَّلَب بالمقاتلين، فقد تكون صيغة الجعالة شاملة حتى لمن لا يقاتل، كالصبي أو المرأة، فيتّبع في هذا كلّه صيغة الجاعل وقصده أيضاً.

خامساً: لا داعي لإضاعة الوقت في دراسة ما هو المقصود من السَّلَب؟ وهل يشمل الثياب والعمامة والقلنسوة والدرع والمغفرة والبيضة والجوشن والسلاح ـ كالسيف والرمح ـ والخاتم والتاج و.. وكذا العبد والرحل والدواب وسلاح ليس معه وغير ذلك[3]؛ لأنّ العبرة بما يتّفق عليه الحاكم في صيغة الجعالة؛ فلا قيمة لهذا كلّه.

٤.٥.الرضْخ

يُقصد بالرضخ لغةً العطاء اليسير[4]، وفقهيّاً ما يعطيه الإمام لشخصٍ من مال الغنيمة أعان المسلمين على أمرٍ ما، سواء كان له نصيب في الغنيمة أم لا. ويبدو من بعض العبارات الفقهيّة أنّ

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ١٨٩.

(٣) راجع ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ٢: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٤) انظر: العين ٤: ١٧٦؛ والصحاح ١: ٤٢١ ـ ٤٢٢؛ والنهاية ٢: ٢٢٨؛ ولسان العرب ٣: ١٩؛ و..

الرضخ خاصّ بمن لا سهم له، ومثّلوا له بالنساء والعبيد والكفّار الذين يقاتلون بإذن الإمام[١].

والأفضل ـ تصنيفاً ومَنْهَجَةً ـ الأخذ في الرضخ بالتعريف الثاني؛ لأنّه إذا أراد إعطاء زيادة للمقاتل، كان نَفَلاً، فيندرج النّفَل في الرضخ بناءً على التعريف الأوّل.

وعلى أيّة حال، فالمدرك لهذا الحكم هو ولاية الحاكم على الغنيمة؛ إذ بهذه الولاية يمكن للدولة أن تعطي من لا سهم له جزاءً على فعلٍ فعله في الحرب أو قبلها أو بعيدها، مع عدم صدق عنوان المقاتل عليه، شرط أن يكون في ذلك المصلحة وعدم المفسدة لا مطلقاً. ويؤيّد هذا المدرك الكلّي العام ببعض الأخبار التي ستأتي الإشارة إليها قريباً، فهذا الحكم صار واضح الإطار والمحدِّدات.

لكنّ البحث في أنّه هل صحيح أنّ العبد والمرأة والكافر لا يأخذون من الغنيمة شيئاً لهذا يكون لهم الرضخ أو أنّهم إذا قاتلوا كان لهم سهمٌ في الغنيمة كسائر المقاتلين؟ هذا ما سيأتي بحثه قريباً بإذن الله تعالى.

٦.٤. الصفايا

وهو أن يخرج الإمام لنفسه شخصيّاً بعض مميّزات الغنيمة، كالفرس الفاره، والدابّة الفارهة، وكذا الجارية الحسناء، ونحو ذلك. وقد ذكر بعضُ الفقهاء عدم وجدان خلاف في هذا الحكم بين الإماميّة[٢]، ويُفهم من بعض الكلمات أنّ الأمر خاصّ بالنبيّ وأهل بيته؛ من حيث إنّهم معصومون[٣]، كما أنّ هذا الحكم موجود أيضاً عند فقهاء المذاهب السنيّة.

وعلى أيّة حال، فالقرآن لم يدل على هذا الحكم، كما أنّ الإجماع والشهرة محتملا المدركيّة على الأقلّ، فالمهم هنا الرجوع إلى السنّة، والمستند عدّة روايات، أهمّها:

الرواية الأولى: مرسلة حماد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «.. وللإمام صفو المال، أن يأخذ (من هذه الأموال صفوها) الجارية الفارهة، والدابة

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ١٩١.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ١٩٥.

(٣) المصدر نفسه.

الفارهة، والثوب والمتاع (بها) مما يحبّ أو يشتهي؛ فذلك له قبل القسمة وقبل إخراج الخمس..»[١].

وهذا الخبر صريحٌ في استثناء هذه الأشياء قبل الخمس، وظاهره بشكل واضح خروجها عن القسمة بين المقاتلين، لكنّه ضعيف السند بالإرسال، كما تقدّم.

الرواية الثانية: خبر داوود بن فرقد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قطائع الملوك كلّها للإمام، وليس للناس فيها شيء»[٢].

وهذا الخبر خاصّ بقطائع الملوك، وقد فسّرت القطائع بالأراضي، أي تلك الأراضي التي يقتطعها الملك لنفسه[٣]. وإذا صحّ هذا التفسير ـ كما هو الظاهر ـ وبنينا في باب الغنيمة على اختصاصها بما حواه العسكر أو بالمنقولات، خرجت القطائع عن بحثنا؛ لأنّها غير داخلة في الغنيمة من الأوّل حتى نبحث عن خروجها، فيكون حالها حال الأنفال. ولهذا لا تؤثر هذه الرواية شيئاً في المقام، رغم تمامية سندها. هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر الرواية أخذ الإمام للأرض مقابل كونها للناس، وهذا كما ينسجم مع الملكيّة الشخصيّة له كذلك ـ كما الأنفال ـ ينسجم مع ملكيّة المنصب، وإن كانت المقابلة بين الملوك والإمام قد تُشعر بوحدة نوع التملّك، فحيث إنّها في الملوك شخصيّةً كذلك الإمام.

الرواية الثالثة: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن صفو المال؟ قال: «الإمام (للإمام) يأخذ الجارية الروقة[٤]، والمركب الفاره، والسيف القاطع، والدرع، قبل أن تقسم الغنيمة؛ فهذا صفو المال»، وجاء في بعض المصادر دون ذكر الدرع[٥].

---

(١) الكافي ١: ٥٤٠ ـ ٥٤١؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ١، ح٤، وكتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٢٦ ـ ٥٢٦، أبواب الأنفال، باب ١، ح٦.

(٣) انظر: مدارك الأحكام ٥: ٤١٦؛ وغنائم الأيّام ٤: ٣٧٢؛ والأنصاري، الخمس: ٣٥٩؛ وجامع المدارك ٢: ١٣٣؛ ومجمع البحرين ٣: ٥٢٦؛ و..

(٤) أي الجميلة الحسناء أو حسنة الوجه.

(٥) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٤؛ ومستطرفات السرائر (موسوعة ابن إدريس الحلّي): ١٩٣ ـ ١٩٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٢٨ ـ ٥٢٩، أبواب الأنفال، باب ١، ح١٥.

فهذا الخبر واضحٌ جليّ في أنّ الإمام يأخذ هذه الأشياء قبل القسمة وتكون له، لا أنّها تكون نصيبه عند القسمة.

لكنّ الخبر لا يدلّ على سبق أخذ هذه الأشياء على الخمس، خلافاً لمرسلة حماد التي نصّت على ذلك إلا إذا شملت القسمة ما قبل التقسيم إلى خمسٍ وغيره. وكلمة "الإمام" هنا لا تختصّ بالمنصوص المعصوم، بل تشمل إمام المسلمين بأنواعه المنصوص وغير المنصوص، كما بيّناه سابقاً.

وقفة مختصرة حول عدم ثبوت وثاقة أحمد بن هلال العبرتائي

وقد صحّح السيد الخوئي الرواية[١] اعتماداً على مبناه في توثيق أحمد بن هلال العبرتائي (٢٦٧هـ)، كما تبنّاه في معجمه[٢]، إلا أنّ الصحيح أنّ الحقّ هو ضعف هذا الرجل أو عدم ثبوت وثاقته على الأقلّ وفاقاً لغير واحدٍ من علماء الرجال[٣]؛ وذلك أنّه قد يستدلّ على وثاقته بوروده في أسانيد مثل كامل الزيارات وتفسير القمي، ورواية الأجلاء عنه، ونحو ذلك. لكنّ هذا كلّه أجبنا عنه مراراً.

والمهم في توثيقه هو توصيف النجاشي له بأنّه صالح الرواية[٤]، وقول الطوسي في العدّة عنه بأنّه ممن يؤخذ بحديثه الذي رواه حال استقامته[٥].

وأمّا قول النجاشي بأنّ له روايات يعرف منها وينكر، فهذا ليس تضعيفاً في أمانته؛ لأنّ هذه الكلمة مجملة في التراث الشيعي تحتمل معانٍ عدّة، مضافاً إلى أنّ العبرتائي لعلّه جمع النصوص جمعاً دون أن يتبنّاها فكان فيها الغثّ والسمين، كالكثير من المحدّثين، بل هناك احتمالات في عمليّة ضمّ عبارة "صالح الرواية" إلى تعبير المعرفة والنكرة هنا وقد تعرّضنا لها في موضعه[٦].

---

(١) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٨٥.
(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٣: ١٥٢ ـ ١٥٣.
(٣) منهم: الشيخ مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ٥٠٤ ـ ٥٠٦.
(٤) انظر: الفهرست: ٨٣.
(٥) انظر: العدّة في أصول الفقه ١: ١٥١.
(٦) راجع: منطق النقد السندي ٣: ١٩٦ ـ ٢٠٤.

وأمّا الذموم التي صدرت في حقّه من الإمام العسكري ـ أو في عصر الغيبة الصغرى ـ فلم تصل إلينا، ويبدو أنّه اطّلع عليها النجاشي، ونحن لا ندري ما مضمونها؛ إذ ربما كانت ذمّاً له في بعض اعتقاداته فقط. وأمّا ما ذكره الكشي في ذمّه[١] فهو ضعيف السند بعليّ بن محمد بن قتيبة المجهول الحال. وأمّا اتهام الطوسي له بأنّه كان غالياً متهماً في دينه[٢]، فهذا تعليقٌ على ميوله العقديّة لا على وثاقته وأمانته ودقّته في الحديث، ما دمنا غير قادرين على التثبّت من أنّ غلوّه هذا غلوٌّ عمليّ يفضي إلى التحلّل من المحرّمات الشرعيّة؛ لأنّ القرائن تقع على عكس ذلك فيه. وأمّا توقّف ابن الغضائري في روايته[٣]، فهو قرينة لكنّها ناقصة وفقاً لتقسيمنا لقرائن التوثيق والتضعيف في علم الرجال؛ لعدم ثبوت نسبة نسخة كتابه التي بأيدينا اليوم إليه بشكل موثوق به، وإن احتُمل احتمالاً معتدّاً به.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توثيق العبرتائي، لكن الحقّ أنّه لا يُعمل بحديثه؛ لأنّ كلام الطوسي في العدّة والنجاشي في الفهرست معارضٌ بما ذكره الصدوق في كمال الدين بسندٍ صحيح: «حدثنا شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعت سعد بن عبد الله يقول: ما رأينا ولا سمعنا بمتشيّع رجع عن التشيع إلى النصب إلا أحمد بن هلال، وكانوا يقولون: إنّ ما تفرّد بروايته أحمد بن هلال فلا يجوز استعماله»[٤]، ولعلّ المراد بالغلوّ الذي اتهم فيه هو التطرّف والتعصّب، وبخاصّة في موقفه من بعض السفراء، دون الغلوّ في الأئمّة، فيكون منسجماً تماماً مع اتهامه بالنصب هنا، أو لعلّ اتهامه بالنصب يراد منه نوع تمرّد على الأئمّة فيما طلبوه في عصر الغيبة الصغرى من الائتمار للسفراء، أو يكون التوصيفان مبهمَين؛ وبخاصّة مع عدم نسبة النصب إليه في المصادر المتوفّرة، ولا نسبة الغلوّ ـ بمعنى الإباحيّة ـ له، بل كان معروفاً بالزهد والصلاح.

وكذلك يعارض كلام الطوسي والنجاشي بما ذكره الطوسي نفسه في الاستبصار حيث قال:

---

(١) انظر: اختيار معرفة الرجال ٢: ٨١٦ ـ ٨١٧.

(٢) انظر: الفهرست: ٨٣؛ والرجال: ٣٨٤.

(٣) انظر: رجال ابن الغضائري: ١١١ ـ ١١٢.

(٤) كمال الدين: ٧٦.

«فأمّا ما رواه محمد بن علي بن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتب أحمد بن هلال إلى أبي الحسن عليه السلام: امرأة شهدت على وصيّة رجل لم يشهدها غيرها وفي الورثة من يصدّقها وفيهم من يتهمها فكتب: لا إلا أن يكون رجل وامرأتان وليس بواجب أن تنفذ شهادتها. فلا يعارض الخبرين الأوّلين؛ لأنّ راويه أحمد بن هلال، وهو ضعيف فاسد المذهب لا يلتفت إلى حديثه فيما يختصّ بنقله»[1]، وأيضاً قال في التهذيب: «.. فأوّل ما في هذا الخبر أنّه ضعيف الإسناد جداً؛ لأنّ رواته كلّهم مطعون عليهم، وخاصّة صاحب التوقيع أحمد بن هلال، فإنّه مشهورٌ بالغلوّ واللعنة، وما يختصّ بروايته لا نعمل عليه»[2].

وكذلك استثناء العالم الجليل ابن الوليد له من روايات نوادر الحكمة، ولم يأخذ بما ذكره مصرّحاً باسمه. وتبعه في ذلك ابن نوح والشيخ الصدوق، علماً أنّ حكم النجاشي عليه يبدو أنّه كان من خلال مطالعته لكتابين له، رغم أنّ الطوسي في الفهرست أشار إلى أنّه روى أكثر أصول أصحابنا، فحكم النجاشي ربما يكون غير مستوعب لتمام ما رواه الرجل.

والذي يبدو لي أنّ العبرتائي كان رجلاً صالحاً له نفوذه في الحياة الشيعيّة، لهذا كثرت الرواية عنه، ثمّ أفرط في عقيدته جداً، أو حصل نزاع كبير بينه وبين كبراء الشيعة في عصر الغيبة الصغرى، فحصل التباس في مرويّاته الجديدة التي سجّل عليها النقد والغرابة، ولهذا فقد ـ اجتماعيّاً ـ وثاقتَه التي كان يتمتّع بها من قبل، واختلفت الكلمة في العمل برواياته، وهذا ما دفع الطوسي في العدّة إلى التفصيل بين ما رواه حال استقامته وحال غلوّه، فتوثيق شخص من هذا النوع مشكل جداً، إلا إذا تأكّدنا أنّ هذه الرواية قد رواها في الفترة التي كان متفقاً على الأخذ برواياته فيها، وهو أمرٌ فيه الكثير من الصعوبة.

فالصحيح عدم ثبوت وثاقة العبرتائي؛ لتضارب مواقف الشيعة منه، وعدم العثور على توثيق له في كلمات علماء أهل السنّة، وعليه، فالرواية ضعيفة السند لا يحتجّ بها.

الرواية الرابعة: خبر إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عن الأنفال؟ فقال: «هي القرى.. وما كان للملوك فهو للإمام و..»[3]، من حيث الأخذ بإطلاقها ليشمل كلّ ما اختصّ

(١) الاستبصار ٣: ٢٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٢٠٤.

(٣) تفسير القمي ١: ٢٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣١ ـ ٥٣٢، أبواب الأنفال، باب ١، ح٢٠.

به الملوك من ذهبٍ وفضّة وبيوتٍ وجوارٍ ومراكب و.. إذا لم نقل بأنّها منصرفة إلى الأراضي والقطائع بقرينة السياق، وربما يكون المقصود ليس الملك الشخصي للمَلِك، بل ما يكون ملكاً للمنصب.

وعليه فالرواية غير واضحة الدلالة؛ مضافاً إلى أنّها وإن كانت تامّة السند، إلا أنّها واردة في تفسير عليّ بن إبراهيم، ولا نحرز صحّة نسبة هذا التفسير إليه، كما حقّقناه في محلّه.

الرواية الخامسة: مرسلة المفيد، عن الصادق عليه السلام قال: «نحن قومٌ فرض الله طاعتنا في القرآن، لنا الأنفال ولنا صفو المال»(١).

والرواية دالّة ـ لولا وجود مشكلة سيأتي التعرّض لها ـ غير أنّها ضعيفة السند بالإرسال الشديد، والظاهر أنّها عين خبر الكناني الآتي، وليست خبراً آخر.

الرواية السادسة: مرسلة محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «.. وسألته عن الأنفال؟ فقال: «كلّ أرض خربة أو شيء كان يكون للملوك.. فكلّ ذلك للإمام خالصاً»(٢).

وهذا الخبر دالٌّ عل تملّك الإمام ما تعارف أن يكون للملوك بقرينة «كان يكون» لا مطلق ما عند كلّ ملك، علماً أنّ هذا الخبر والخبر الرابع يجعلان ما للملوك من الأنفال، فيتبع النظريّة فيها هل هي ملك شخصي أو ملكٌ للمنصب؟ وعلى أيّة حال، فالخبر ضعيف السند بالإرسال الشديد؛ حيث نقله المفيد بلا سند في كتابه الفقهي: المقنعة.

الرواية السابعة: خبر الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول في الملوك الذين يقطعون المال (الناس)، قال: «هو من الفيء والأنفال وأشباه ذلك»(٣).

والظاهر من قطائع الملوك هنا ما قلناه سابقاً من اختصاصه بالأراضي فلا تشمل صفو المال، بل هو يتبع ما يتقرّر في باب الأنفال والفيء من الملكيّة المنصبيّة دون الشخصيّة، ولو شمل فالخبر ضعيف السند بالإرسال، حيث ورد في تفسير العياشي بلا سند إلى الثمالي.

الرواية الثامنة: خبر الثمالي الآخر، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله: ﴿يَسئلونك عن

(١) المقنعة: ٢٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣٢، أبواب الأنفال، باب ١، ح٢١.

(٢) المقنعة: ٢٩٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣٢، أبواب الأنفال، باب ١، ح٢٢.

(٣) تفسير العياشي ٢: ٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣٣ ـ ٥٣٤، أبواب الأنفال، باب ١، ح٣٠.

الأنفال﴾؟ قال: «ما كان للملوك فهو للإمام»[١].

وهو دالٌّ على التعميم، إلا إذا قلنا: إنّ المراد منه أنّ ما يكون للملوك أي لجهة المِلك، مثل ما نقول: ما يكون للدولة فهو للحاكم الإسلامي.

وعلى أيّة حال، فالخبر مرسل؛ لوروده كذلك إلى الثمالي في تفسير العيّاشي.

الرواية التاسعة: خبر داوود بن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: قلت: وما الأنفال؟ قال: «بطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام والمعادن، وكلّ أرض لم يوجف عليها خيل ولا ركاب، وكلّ أرض ميتة قد جلا أهلها وقطايع الملوك»[٢].

وحاله اتضح مما تقدم، كما أنّه مرسلٌ بالطريقة نفسها.

الرواية العاشرة: معتبرة أبي الصباح الكناني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «نحن قومٌ فرض الله طاعتنا؛ لنا الأنفال ولنا صفو المال..»[٣].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من ناحية السند، فقد ورد في الكافي والتهذيب مسنداً إلى محمّد بن أبي عمير، ومنه تارةً إلى سيف بن عميرة، وأخرى إلى شعيب، فيكون السند تامّاً.

ب ـ وأما من ناحية الدلالة، فقد يقال بوجود غموض فيه؛ إذ ماذا يراد من صفو المال؟! فإن أخذنا ببعض الروايات المتقدّمة التي شرحت صفو المال، مثل خبر أبي بصير الذي ناقشنا سنده، أمكن ضمّ الخبرين إلى بعضهما ليفسّر أحدُهما الآخر، لكن مع ضعف سند سائر الأخبار الشارحة لمعنى الصفو وقلّة عددها لا نستطيع إحراز ما المراد بصفو المال، وربما لهذا وجدنا المازندراني يحتمل أنّ المراد صفايا الملوك والغنيمة دون أن يجزم[٤]؛ فإنّ الصفو من المال هو خالصه، فلعلّ المراد المال الذي ليس فيه شائبة ملكيّة أحد، فلا يشاركه فيه أحد، مثل أراضي

---

(١) تفسير العياشي ٢: ٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣٤، أبواب الأنفال، باب ١، ح٣١.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٤٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣٤، أبواب الأنفال، باب١، ح٣٢.

(٣) الكافي ١: ١٨٦، ٥٤٦؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٣٢؛ وبصائر الدرجات: ٢٢٢؛ وتفسير العياشي ١: ٢٤٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣٥، أبواب الأنفال، باب٢، ح٢.

(٤) شرح أصول الكافي ٥: ١٥٣.

الصحراء والجبال والأودية وشطوط البحار، وليس في الرواية أيّ إشارة واضحة إلى أنّ المراد ما نحن فيه من الغنائم، ولعلّه لهذا لم يستند إليها مثل السيّد الخوئي، وإنّما استعاض عنها بخبر أبي بصير المتقدّم؛ لأنّه يوضح الصفو بما يتصل ببحثنا هنا.

وحتى لو سلّمنا أنّ المقصود من الصفو شيءٌ يتصل بمال الغنيمة، فلا دليل على أنّه يُخرج قبل القسمة، بل يمكن أن ينسجم ذلك مع كون مثل هذه الأشياء حصّته وقسمته من الغنائم، فلا يكون من المستثنيات.

الرواية الحادية عشرة: خبر الحارث (الحرث) بن المغيرة النصري، قال: دخلت على أبي جعفر، فجلست عنده فإذا نجيّة[1] قد استأذن.. قال: «يا نجيّة، إنّ لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال، وهما والله..»[2].

وهذا الخبر كسابقه من حيث الدلالة، لكنّه من حيث السند ضعيف بجهالة جعفر بن محمّد بن حكيم الخثعمي، وقد تقدّم الحديث عنه سابقاً فراجع، فلا يتمّ سند هذا الخبر هنا.

الرواية الثانية عشرة: خبر بشير الدهّان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ الله فرض طاعتنا في كتابه فلا يسع الناس جهلنا، لنا صفو المال، ولنا الأنفال، ولنا كرائم القرآن»[3].

ودلالة الخبر صارت واضحة، لكنّه مرسلٌ؛ لعدم ذكر سنده إلى بشير الدهان، ومثله خبر العياشي الآخر عن بشير أيضاً، والذي أشرنا له في الهامش.

الرواية الثالثة عشرة: خبر دعائم الإسلام وغيره، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعث بعثين إلى اليمن: على أحدهما عليّ صلوات الله عليه، وعلى الآخر خالد بن الوليد، وقال: إذا اجتمعتم فعليٌّ عليكم أجمعين، وإذا افترقتم فكلّ واحد على أصحابه، فأصاب القومُ سبايا، فاصطفى عليٌّ جاريةً لنفسه، فكتب بذلك خالد بن الوليد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وأرسل بالكتاب مع بريدة الأسلمي، وأمره أن يخبر النبيّ بلسانه، ففعل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ علياً منّي وأنا منه، وله ما اصطفى..»[4].

---

(١) الراجح أنّه نجيّة بن الحارث العطار.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، أبواب الأنفال، باب ٤، ح١٤.

(٣) تفسير العياشي ١: ١٦، و٢: ٤٧، ٤٨ ـ ٤٩؛ ومستدرك الوسائل ٧: ٢٩٨، أبواب الأنفال، باب ٢، ح١، ٢.

(٤) دعائم الإسلام ١: ٣٨٢ ـ ٣٨٣؛ والكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين ١: ٤٨٧؛ وابن البطريق، العمدة:

وهذا الخبر دالٌّ على مبدأ أخذ الإمام للصفايا، غير أنّه يلاحَظ عليه:

أوّلاً: إنّه لا سند له عند القاضي النعمان، حيث ورد في الدعائم وشرح الأخبار مرسلاً، أمّا في سائر المصادر، فكلّ الأخبار تنتهي إلى عبد الله بن بريدة (١١٥هـ) عن أبيه. وعبد الله مجهولٌ ـ إلى مهمل ـ في علم الرجال الشيعي[١]، أمّا سنياً فقد وثقه العجلي[٢]، لكنّ العقيلي يغمز فيه ببعض التعابير[٣]، ونقل الرازي توثيقه عن غير واحد[٤]، علماً أنّ في بعض رجال السند من هو محسوب شيعيّاً كوفيّاً كالأجلح الكندي وابن فضيل، وهذا الحديث ينفعه، وبخاصّة في مسألة تمييز عليٍّ على خالد بن الوليد. وليس للرواية سوى سند واحد من الأجلح إلى بريدة، فالاطمئنان بالصدور مشكل.

ثانياً: إن نصّ المناقب للكوفي (ح ٣٠٠هـ) فيه جملة: «واصطفى عليٌّ جاريةً لنفسه من الخمس»، وهذا يختلف عن مثل خبر القاضي في الدعائم، فإنّه يدلّ على أنّ الجارية المصطفاة كانت من الخمس، دون الغنيمة، وهذا أجنبيٌّ عن بحثنا بالكليّة. ومع تردّد الرواية أو مع القول بأصالة عدم الزيادة لا يمكن تجاهل هذا المقطع، فلا يتمّ الاستدلال بالحديث هنا، ولا سيما مع كون القاضي النعمان قد نقل الخبر في كتابه "شرح الأخبار" مضيفاً قيد «من السبي» مكان «من الخمس» التي عند الكوفي، إذاً فالقاضي تارةً يحذف هذا القيد وأخرى يضعه، مما يكشف عن مشكلة ما في النقل عنده. نعم قيد «من السبي» ورد عند ابن البطريق (٦٠٠هـ) في كتاب العمدة، وابن طاووس في الطرائف، ومحمد طاهر القمي الشيرازي في كتاب الأربعين. وورد في تاريخ ابن عساكر مكان «الخمس» تعبير «الفيء» في إحدى ثلاث روايات ذكر فيها هذا الخبر، فيما جاء تعبير «السبي» في الروايتين الباقيتين.

---

١٩٧ ـ ١٩٨؛ وخصائص الوحي المبين: ١٤٥؛ والطرائف: ٦٦؛ والشيرازي، كتاب الأربعين: ١١١؛ ومسند ابن حنبل ٥: ٣٥٦؛ والنسائي، السنن الكبرى ٥: ١٣٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٢: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ والبداية والنهاية ٧: ٣٧٩ ـ ٣٨٠، وابن عقدة الكوفي، فضائل أمير المؤمنين: ٥٥؛ و..

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١١: ١٢٧، رقم: ٦٧٣٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٤: ٤٩٠.

(٢) معرفة الثقات ٢: ٢٢.

(٣) ضعفاء العقيلي ٢: ٢٣٨.

(٤) الجرح والتعديل ٥: ١٣.

لكن وبالتتبّع في المصادر المختلفة، يبدو أنّ المصدر الأوّل للرواية على الأرجح، إمّا مسند أحمد بن حنبل، وليس فيه شيء عن الخمس، بل فيه أنّ الجارية أخذت من السبي، وهذا ما يجعل تعبير "الخمس" موهوناً، أو هو نتيجة تصحيف؛ أو السنن الكبرى للنسائي، وحاله حال مسند أحمد، فهذه الملاحظة غير واضحة.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية لا تدلّ على المطلوب هنا؛ فإن المدّعى هنا أنّ للإمام صفو المال، والإمام هنا هو رسول اللهﷺ، دون عليّ، فكيف جاز لعليّ أن يأخذ صفو المال لنفسه مع عدم كونه إماماً هنا؟! وهذا يكشف عن أنّ الأمر هنا يتعدّى حكماً أوليّاً بأخذ الإمام للصفايا؛ وقد يتصل بشخص عليّ أو بشيء من الإمضاء لفعله بوصفه ولياً على الغنيمة.

رابعاً: حتى لو غضضنا الطرف عن تمام ما قلناه، فإنّ غايته أنّه فعلٌ صدر من عليّ وأمضاه النبيّ، وملابساته مجهولة لدينا، فقد يكون لوجود حكم أوّلي متصل بالصفايا، وقد يكون لخصوصيّة في المورد، وحيث كانت الدلالة صامتة يصعب أخذ حكمٍ عامّ هنا؛ إلا إذا قيل: إنّ رسول الله حيث جعل علياً منه، كشف بذلك عن أنّ النبيّ نفسه كان يمكنه فعل ذلك؛ ولهذا فعل عليٌّ ما فعل؛ لمنزلته هذه من رسول الله، وهذا ما يكشف عن قاعدة عامة في هذا المورد.

هذه هي الأخبار الأساسيّة في المقام، نافت على ثلاثة عشر خبراً، والثابت منها سنداً خبران إلى ثلاثة يدلّ أحدها على قطائع الملوك، والثاني على صفو المال دون تعيينه، والثالث ـ لو تمّ سنداً ـ على أخذ الجارية من الغنيمة، وهو الخبر الأخير، وهي غير دالّة كما قلنا على المطلوب. وحتى لو ضممنا الروايات إلى بعضها لن ينفع ذلك هنا شيئاً؛ لأنّ الروايات الدالّة على المطلوب هي ـ مع التسامح وعلى أبعد التقادير ـ لا تتعدّى الخمس روايات في قضيّتَي القطائع والصفايا، لا في واحدة منهما، أي أنّ النسبة في كلّ واحدة ستكون أقلّ تلقائياً، ومن الصعب ـ مع ضعفها السندي ـ تحصيل الوثوق بصدورها.

نتيجة البحث في الصفايا ونقد اختصاص "الإمام" شخصيّاً بشيء من الغنيمة

وعليه، لم يثبت بدليلٍ معتبر اختصاص الإمام بالصفايا بوصفها أمراً شخصيّاً يملكه لنفسه خارج إطار الخمس وخارج حصته العادية من الغنيمة. نعم حيث له الولاية على الغنائم يمكنه

أخذ شيء ما، شرط أن يدخل في المصالح العامّة دون المصالح الشخصيّة الخالصة؛ علماً أنّ إخراج الصفايا قبل الخمس أيضاً في غاية الإشكال، ولا سيما مع معارضة ذلك لنصّ الآية الكريمة كما قلنا سابقاً.

هذا، وقد شرط المحقّق النجفي أن يكون إخراج الصفايا غير مضرّ بالجيش(١)، وهو شرطٌ صحيح على تقدير ثبوت حقّ الصفايا للإمام، كما هو واضح.

ومثل هذه الروايات التي تقدّمت النصوصُ التاريخيّة وكذلك النصوص الحديثية عند أهل السنّة، والتي ورد فيها أخذ النبيّ أو ما شابه ذلك للصفايا، ومن ذلك قصّة صفيّة بنت حُيَي بن أخطب، وهذا كلّه ـ لو تمّ ـ يمكن فهمه في سياق وجود عُرف عربي وتبانٍ عربيّ على ثقافة من هذا النوع. ومجرّد سلوك النبيّ الذي هو الوليّ على أموال الغنيمة على وفق هذا التباني إنّما يفيد شرعيّته على تقدير وجود تبانٍ، لا أنّه يفيد الشرعيّة على تقدير انعدام هذا التباني العرفي القائم، فلا يستدلّ بمثل هذه النصوص، فلا داعي للإطالة بعرضها، فراجع.

سؤال إشكاليّة الأخلاق والعدالة الاجتماعيّة في فكرة الصفايا

وفي ختام هذا البحث عن الصفايا، قد يشكل عليها ـ بصرف النظر عما تقدّم ـ أنّها تكرّس منطقاً مرفوضاً في مفهوم الإسلام للعدالة الاجتماعيّة، وهو منطق امتيازات الحاكم على الصعيد الشخصي والطبقي، ولا سيما إذا عمّمنا فكرة أنّ ما يكون للملوك يصبح له شخصيّاً، فكأنّه ينتقل إليه قصر الملك وخدمه وغير ذلك، فهذا منطقٌ سلطاني ترفضه روح الشريعة وقيمها النبيلة، وليس منطقاً نبويّاً، وربما لهذا جعل أهل السنّة هذا الحكم خاصّاً بالنبيّ، أي جعلوه من خصائص النبي، فيما مالت كلمات علماء الإماميّة إلى حصره بالأئمّة المنصوص عليهم بعد النبيّ، خوفاً من ذلك، لكنّك رأيت أنّ الأدلّة الدالّة على هذا الحكم ليس فيها تقييد بالنبيّ ولا بالإمام المنصوص عموماً، فهي شاملة لذلك كلّه.

وهذا النقد قد يتبادر إلى الذهن ولا نبتّ فيه هنا؛ فإذا خصّص الحكم بالنبيّ وأهل بيته أو جعل الأمر لا على نحو الملكيّة والمصلحة الشخصيّة كان به، وإلا فالحكم يرفضه الوجدان الديني

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٩٥.

المطّلع على طبيعة تشدّد الشريعة في هذا الأمر، وعلمُ ذلك موكول إلى أهله، والله العالم.

٧.٤. النفل

يمكن القول بأنّ هناك معنيين للنفل: أحدهما عام والآخر خاص:

أ ـ أمّا العام، فهو كلّ عطيّة يقدّمها الإمام لأحدٍ من مال الغنيمة.

ب ـ وأمّا الخاصّ، فهو الزيادة التي يعطيها الحاكم لأحد الذين يملكون سهماً في الغنيمة على بلاءٍ أبلاه أو ما شابه ذلك.

بل قد يُطلق النفل ويراد منه الغنيمة، كما يدلّ عليه ـ في احتمال قويّ ـ ما جاء في كتاب الجعفريّات عن الإمام جعفر الصادق، عن أبيه، عن عليّ: «أنّه قطع عبداً سَرَقَ من النفل»[(١)].

والنفل ـ بكلا معنييه ـ جائزٌ؛ انطلاقاً من كون الحاكم له ولاية التصرّف على مال الغنيمة، شرط صرفه في المصلحة كما أسلفنا مراراً، لكن مع ذلك ثمّة أدلّة من الروايات تتحدّث عن النفل وتضيء على ما نحن فيه، وأبرزها:

الرواية الأولى: خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه سأله.. قلت: فهل يجوز للإمام أن ينفّل؟ فقال: «له أن ينفل قبل القتال، فأمّا بعد القتال والغنيمة فلا يجوز ذلك؛ لأنّ الغنيمة قد أحرزت»[(٢)].

وهذه الرواية ظاهرة في أنّ عمليّة العطاء من الإمام تكون قبل القتال، لا بعد الحرب وإحراز الغنيمة، وقد يكون المقصود هنا أن يعد بالنفل بما يشمل الجعائل والسلب وأمثال ذلك؛ لأنّ من البعيد أن يكون المراد أن يعطي شيئاً قبل القتال لا يكون من مال الغنيمة، فمن الرواية يظهر أنّ العطايا يجب أن تكون متفقاً عليها قبل الحرب لا بعدها، وكأنّ السبب في ذلك أنّه بذلك تولد الغنيمة مقسّمةً بشكل مختلف تحسب الجعائل و.. فيها، بخلاف ما لو أحرزت الغنيمة، فإنها تكون للمقاتلين فإخراج شيء منها بعد ذلك مشكل؛ علماً أنّه ليس في الرواية إشارة إلى أنّ النفل

---

(١) مستدرك الوسائل ١٨: ١٤٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ والاستبصار ٣: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٣ ـ ١٠٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٨، ح١.

يكون من الخمس أو الأربعة أخماس.

وعلى أية حال، فقد أسلفنا سابقاً أن هذا الخبر ضعيف السند بالقاسم بن محمّد، يضاف إلى ذلك أنّ هذا المقطع من الرواية لم يذكره الكليني[١] بينما ذكره الطوسي في التهذيب والاستبصار رغم وحدة السند من علي بن محمّد إلى الإمام في الكتب الثلاثة.

الرواية الثانية: خبر مَعْن بن يزيد، عن رسول اللهﷺ أنّه قال: «لا نفل إلا بعد الخمس»[٢].

وهذا الخبر يؤكّد فكرة النفل من جهة، كما أنّه من جهة أخرى يجعل النفل بعد الخمس، بحيث لا يُخرج النفل من الخمس، مما يؤكّد ما توصّلنا إليه سابقاً من تقدّم الخمس على جميع هذه الاستثناءات.

وتفيد هذه الرواية أنّ النفل يخرج من الأربعة أخماس دون الخمس، وهذا يخالف ما ذهب إليه بعض فقهاء أهل السنّة من أنّ النفل يخرج من الخمس دون الأخماس الأربعة الباقية، إلا إذا قيل[٣]: إنّ الرواية تؤكّد تلك النظريّة؛ لأنّه لا يراد إخراج النفل من سائر السهام بل من الخمس؛ ولضمان هذا الأمر نؤخّر النقل إلى ما بعد إخراج الخمس حتى نخرجه منه، وهذا أيضاً احتمال معقول بدرجةٍ ما.

وثمّة احتمال آخر في الرواية يلاحظ فيه سياق الحادثة، وهو أنّ رجلاً من المسلمين في زمان معاوية عثر على جرّة ـ وهو في عداد الجيش ـ فيها دنانير، فأعطاها إلى الصحابي معن بن يزيد، فأعطاه مثل ما أعطى سائر المسلمين، وعلّل ذلك بهذا الخبر عن رسول الله؛ وهذا معناه أنّ تلك الجرّة لم تكن غنيمة، بل كانت فيئاً؛ والفيء لا خمس فيه، والنفل يكون في الغنيمة التي فيها الخمس، فمن قول النبي: إنّه لا نفل إلا بعد الخمس، يفهم أنّه لا نفل في الفيء وإنّما هناك نفل في الغنائم، ولما كانت هذه من الفيء فلا نفل فيها[٤].

وهذا الوجه في تفسير الرواية فيه تطويل للمسافة، لا نظن أنّ مثل معن بن يزيد كان يقصدها،

(١) انظر: الكافي ٥: ٤٤.

(٢) مسند ابن حنبل٣: ٤٧٠؛ وسنن أبي داود ١: ٦٢٦؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣١٤؛ وتاريخ بغداد ٥: ٣٥٨.

(٣) انظر: عمدة القاري ١٥: ٦٠.

(٤) انظر: عون المعبود ٧: ٣٠٧.

علماً أنّه كان من الأفضل والأفصح أن يقول: لا نفل إلا فيما فيه الخمس، لا «بعد الخمس»، والأحسن أن يبيّن فوراً أنّه لا نفل في الفيء، فهذا أوضح وأجمل وأسهل.

والرواية فيها ـ لو تركنا هذا التفسير ـ قدرٌ من الإبهام، وربما لجأ بعض من فسّرها بهذا التفسير لمثله هرباً من هذا الإبهام، فليس في الخبر أنّ معْنَ بن يزيد قد خمّسها، ثم لو كان النفل بعد الخمس، فأيّ مانع من أن يخمّسها ثم ينفل الرجل، فتعليله غير واضح. نعم لو فصلت الجملة النبويّة عن هذا السياق لربما أمكن فهمها، إلا إذا قيل: لا شأن لنا بما فعله معن بن يزيد وكيف فهم الرواية النبويّة أو طبّقها، إنّما يعنينا الرواية نفسها، وهي لو فصلت عن هذا السياق واضحة الدلالة.

وهذا الخبر يمكن تتميمه سنداً وفق أصول علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة، أمّا على علم الرجال الشيعي ففي سنده مجاهيل. وقد نُقل الخبر بسندين إلى عاصم بن كليب إلى أبي الجويرية، إلى معن: سندٌ في مسند ابن حنبل وآخر في سنن أبي داود، **إلا أنّ تحفّظنا الوحيد على هذا الخبر هو الصحابي معن بن يزيد نفسه**، إذ ليس له توثيق في مصادر علم الرجال الشيعي، وحتى المصادر السنيّة غالباً ما يكتفون بكونه من الصحابة، وقد شهد صفّين إلى جانب معاوية، وحيث إننا لا نبني على نظريّة عدالة الصحابة بهذا العرض العريض، إذاً فلا يوجد دليل على توثيق هذا الرجل، وبخاصّة في جانب الدقّة والضبط عنده، فالرواية غير تامّة السند.

الرواية الثالثة: خبر كميل بن زياد، عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «.. لا غزو إلا مع إمام عادل و(لا) نفل إلا مع إمام فاضل..»[1].

فهذا الخبر يدلّ على مبدأ النفل، لكنّه يشرطه بشرعيّة السلطة، وهو شرطٌ لا ضير فيه، إنّما المهم أنّ مبدأ النفل شرعيٌّ.

ومشكلة هذه الرواية من ناحيتين:

إشارة عابرة إلى "الوضع التركيبي" في الروايات الطويلة ذات الموضوعات المتفرّقة

الناحية الأولى: إنّه يرويها عماد الدين الطبري (٥٥٣هـ) صاحب بشارة المصطفى بسندٍ مؤلّف ـ معه ـ من اثني عشر راوياً بينهم من هو مجهول أو مهمل، مثل عبد الله بن حفص

(١) بشارة المصطفى: ٥٠ ـ ٦٠؛ وبحار الأنوار ٧٤: ٢٦٦ ـ ٢٧٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ٤٩.

المدني[١]، ومعه لا يستند إلى هذا الخبر. بل لنا تحفّظ على هذه الرواية منه حيث إنّه يوصي بها الإمام عليّ كميلَ بن زياد النخعي، ولا توجد إشارة لكون الوصيّة قد كُتبت في لحظتها، ومع ذلك فلو راجعنا الرواية نجدها تزيد عن العشرة صفحات، فكيف أمكن لكميل حفظها وتناقلها منذ القرن الأوّل الهجري، رغم أنّها بطبعها غير تكراريّة، وبخاصّة أنّ كميلاً قال للراوي في مطلعها: «ألا أخبرك بوصيّةٍ أوصاني بها يوماً هي خير لك من الدنيا بما فيها؟»، فإنّ تعبير "يوماً" يشعر بأنّ الوصيّة وقعت في موقعة زمنيّة واحدة.

إلا إذا قلنا بأنّ هذه الرواية من أنواع الوضع التركيبي، بحيث عثر عليها الناقلون مبعثرةً في وصايا أمير المؤمنين لكميل فجمعوها في رواية واحدة، وهذا يربك أيضاً إمكانيّة الاعتماد على سند الرواية في كلّ مقطعٍ منها؛ إذ قد لا يتضح السند الحقيقي لكلّ مقطعٍ منها بعد فرض الوضع التركيبي. ولعلّ الكثير من الروايات الطويلة المشتملة على جملٍ متفرّقة مثل الوصايا، كان هذا حالها، مثل رواية الأربعمائة، بل ربما يكون من ذلك دعاء أبي حمزة الثمالي أيضاً، والعلم عند الله.

وبهذا الاحتمال ـ أعني الوضع التركيبي ـ يجاب عمّن يحاول تصحيح بعض الروايات بأنّ بعض مقاطعها يمكننا العثور عليه بسندٍ صحيح هنا وهناك، فإنّ هذا لا يُثبت صحّة الرواية المركّبة، بل قد يفرض احتمال الوضع التركيبي أكثر بعد فرض وجود مقاطع متفرّقة منها في الموروث الحديثي، فتأمّل جيّداً.

كما أنّ الوضع التركيبي قد يعني أحياناً أنّ الراوي الحقيقيّ ـ وهو أبو حمزة الثمالي مثلاً في الدعاء ـ قد سمع مقاطعَ هذا الدعاء بشكل متفرّق في مناسبات متعدّدة من الإمام زين العابدين، ثمّ قام هو بتركيبها في رواية واحدة، فصارت دعاءً كاملاً طويلاً، فهذا احتمالٌ معقول ويترك تأثيرات على موضوع القرائن المتصلة والمنفصلة.

الناحية الثانية: إنّه من غير الواضح معنى النفل هنا، فقد يكون المراد الغنيمة أي أصل أخذ الأموال المغنومة مع غير الإمام الفاضل، والشاهد على ذلك أنّه قال: «إلا مع إمام» ولم يقل: «إلا من إمام»، فلو كان المراد العطية والزيادة يعطيها الإمام لقال: ولا نفل إلا من إمام، لا معه، مما

(١) انظر حوله: مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣.

يشهد على أنّ أصل شرعيّة المال يكون بكون الحرب مع الإمام، وهذا أقرب إلى مفهوم الغنيمة منه إلى مفهوم النفل هنا، ولا أقلّ من عدم وضوح الدلالة، فلا يُعتمد على هذا الخبر، علماً أنّها لا تبيّن أنّ النفل يكون من الخمس أو غيره.

لكن في رواية تحف العقول[١] جاء تعبير «من إمام»، غير أنّها مرسلة، بل يكفي التردّد في النقل حينئذٍ.

الرواية الرابعة: خبر عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، قال: «لا نفل بعد رسول الله ﷺ، يرد المسلمون قويّهم على ضعيفهم، قال رجاء: فسمعت سليمان بن موسى يقول له: حدّثني مكحول عن حبيب بن مسلمة: أنّ النبيّ ﷺ نفل في البدأة الربع، وحين قفل الثلث..»[٢].

وهذا الخبر يدلّ على نفل النبيّ، ولا قيمة لمطلعه؛ لأنّه اجتهاد من الرجل وليس نقلاً لحديث نبوي. ويؤيّده رواية أخرى، بل روايات، عن حبيب بن مسلمة: «أنّ النبيّ ﷺ نفل الثلث بعد الخمس» ونحو ذلك[٣].

وضعف الخبر من ناحية حبيب بن مسلمة المجهول عند الشيعة، وكان من أبرز أنصار معاوية ضدّ عليّ، وسنّياً توجد شبهة توثيق له لأجل كونه صحابيّاً، علماً أنّ ابن سعد في الطبقات ذكر أنّه مات سنة ٤٢هـ، ولم يبلغ الخمسين سنة[٤]، وهذا معناه أنّ عمره عند وفاة النبيّ كان ـ على أبعد تقدير ـ الثمانية عشر عاماً فقط، وإذا أضفنا إلى ذلك ما جاء عند ابن معين الدوري من أنّه لم يسمع من النبيّ شيئاً وأنّ أهل الشام يقولون: سمع[٥]، يحصل شكٌّ في سماعه من رسول الله، من هنا لا يؤخذ بجملة رواياته المشار إليها هنا؛ لعدم ثبوت وثاقته بعد أن قلّ من نصّ على توثيقه، وعدم إحراز روايته عن النبيّ ولا سيّما في قضايا الجهاد التي تستدعي بطبعها أن يكون حاضراً محافل عسكر المسلمين. نعم جاء مضمون الخبر النبويّ في خبر عبادة بن الصامت في مسند أحمد

---

(١) انظر: تحف العقول: ١٧٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٠.

(٢) انظر: سنن ابن ماجة ٢: ٩٥١ ـ ٩٥٢؛ والضحّاك (مع اختلاف في السند والمتن قليل)، الآحاد والمثاني ٢: ١٣٢.

(٣) الآحاد والمثاني ٢: ١٣١ ـ ١٣٢؛ وسنن أبي داود ١: ٦٢٤ ـ ٦٢٥؛ ومسند ابن حنبل ٤: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ و..

(٤) الطبقات الكبرى ٧: ٤١٠.

(٥) تاريخ ابن معين ١: ١١٢.

وغيره[١].

الرواية الخامسة: خبر ابن عمر، قال: «بعثنا رسول اللهﷺ في جيش قِبَل نجد، وانبعثت سرية من الجيش فكان سهمان الجيش اثني عشر بعيراً اثني عشر بعيراً، ونفل أهل السرية بعيراً بعيراً، فكانت سهامهم ثلاثة عشر، ثلاثة عشر»[٢].

فهذا الخبر يدلّ على أنّ النبيّ نفل أهل السريّة بعيراً لكلّ شخص خارج إطار أسهمهم، وهو يؤكّد شرعيّة النفل من الحاكم، مما يدلّ أيضاً على إمكانيّة تمييز بعض المقاتلين على بعض. والرواية لا بأس بسندها عند أهل السنّة.

والقصّة ليس فيها مؤشر على أنّ النفل أخرج من الخمس نفسه أو من الأربعة أخماس، لكن هذه القصّة يرويها لنا ابن عمر أيضاً بشكل مختلف عن نفس الموضوع، وهو أنّ الأمير في الجيش هو الذي نفل، وأنّ النبيّ أمضى ما فعله الأمير، وهذه الرواية تقول: «فأصاب كلّ رجل منّا اثنا عشر بعيراً بعد الخمس، وما حاسبنا رسول اللهﷺ بالذي أعطانا صاحبنا، ولا عاب عليه بعد ما صنع، فكان لكلّ رجل منّا ثلاثة عشر بعيراً بنفله»[٣].

وهذا يؤكّد على إخراج النفل قبل الخمس؛ لأنّ المفروض أنّ الرسول أخرج الخمس دون أن يحسب النفل الذي أخذه المقاتلون، وهو ما يخالف الآية الكريمة، إلا إذا فسّرنا ذلك بتصرّفهﷺ بالخمس نفسه من حيث هو وليّ الخمس.

الرواية السادسة: خبر ابن عمر نفسه أيضاً: «أنّ رسول اللهﷺ قد كان ينفل بعض من يبعث من السرايا لأنفسهم خاصّة النفل سوى قسم عامة الجيش، والخمس في ذلك كلّه واجب»[٤].

فالخبر واضح في أنّ النفل يخرج من غير الخمس لا من الخمس نفسه. ولعلّ الخبر ضعيف بسالم، إذ ربما يكون هو الذي تركوه، فقد ذكر البخاري أنّهم تركوه[٥]، كما ضعّفه النسائي[٦]

(١) مسند أحمد ٥: ٣٢٠، ٣٢٤؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٢٩؛ ومجمع الزوائد ٦: ٩٢، و٧: ٢٦.

(٢) سنن أبي داود ١: ٦٢٣؛ وابن عبد البرّ، التمهيد ١٤: ٣٧ ـ ٣٩.

(٣) سنن أبي داود ١: ٦٢٣، ويوجد أكثر بهذا الإطار تقريباً في المصدر نفسه.

(٤) سنن أبي داود ١: ٦٢٤؛ وصحيح مسلم ٥: ١٤٧.

(٥) انظر: الضعفاء الصغير: ٥٧.

(٦) كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٨٢.

والعقيلي[١] وغيرهم.

الرواية السابعة: خبر الجعفريات، بالإسناد إلى عليّ عليه السلام أنّه قال: «ليس في المال الصامت نفل»[٢].

والظاهر أنّ المراد بالمال الصامت هو النقود والعملات بأنواعها، وهذا معناه أنّ النفل لا يكون إلا بالمتاع والبضائع والأغراض ونحوها، دون النقود والدنانير والدراهم. وهذه الرواية إذا تمّت خصّصت تمام أدلّة الباب.

لكنّني أشكّ في أن يكون معنى الرواية متصلاً بباب الجهاد والنفل فيه، إذ لو كان المراد ما نحن فيه لربما كان الأنسب أن يقول: لا نفل من المال الصامت، أي لا يُعطى منه نفل. والخبر ضعيف السند بضعف كتاب الجعفريّات على النقاش فيه.

الرواية الثامنة: خبر سالم، عن أبيه، قال: «نفّلنا رسول الله صلى الله عليه وآله نفلاً سوى نصيبنا من الخمس، فأصابني شارف»[٣]، ونحوه خبر ابن شهاب عن ابن عمر[٤].

وهذا الخبر واضح في أنّ النفل كان غير ما كان لهم من الخمس، أي أعطاهم النفل وظلّوا على وضعهم السابق في حقّهم بالخمس كسائر المقاتلين والمسلمين؛ لكنّ هذه الرواية تحتمل الدلالة على أنّ النفل كان من الخمس، أي أنّه أعطاهم من الخمس نفلاً، ومع ذلك لم يحسبه عليهم من حقوقهم في الخمس كمسلمين، فهذا الخبر أقرب إلى نظريّة إخراج النفل من الخمس.

الرواية التاسعة: خبر معن بن يزيد، قال: «ولا تحلّ غنيمةٌ حتى تقسم، ولا نفل حتى يقسم للناس»[٥].

وهو يؤكّد شرعيّة النفل في الجملة، بل هو يدلّ على أنّ النفل يكون من خارج الخمس؛ لأنّ عدم حليّته إلا بعد القسمة للناس معناه أنّه من الأربعة أخماس، إذ لو كان من الخمس فيكون

(١) ضعفاء العقيلي ٢: ١٥٢.

(٢) مستدرك الوسائل ١١: ١٢٦.

(٣) صحيح مسلم ٥: ١٤٧؛ ومجمع الزوائد ٦: ٧. والشارف هو الناقة أو البعير المسنّ الكبير.

(٤) صحيح مسلم ٥: ١٤٧.

(٥) مجمع الزوائد ٦: ٧.

حلالاً ولو لم تقسم الأربعة أخماس بعدُ.

لكنّ الخبر موقوف على معن بن يزيد، ولا يُحرز صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وآله، مضافاً إلى عدم الأخذ بخبر معن نفسه، كما أسلفناه؛ فيصعب الاستناد إليه.

الرواية العاشرة: معتبرة سماعة، عن أحدهما ـ عليهما السلام ـ: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج بالنساء في الحرب يداوين الجرحى ولم يُسهم لهنّ من الفيء شيئاً، ولكن (ولكنّه) نفلهنّ»[1].

فهي تدلّ على مبدأ النفل دون إشارة إلى إخراجه من الخمس أو من غيره، وقد تقدّم التعليق عليها سابقاً عند الحديث عن مصير الغنائم بين الملكيّات والمصرفيّة، فراجع.

هذا هو مهم الأخبار هنا، وقد تبيّن من مجموعها ضعفُ أسانيد أكثرها، فضلاً عن أنّه من الصعب فيها تحديد أنّ ما ينفل يكون من الأربعة أخماس أو من الخمس. لكنّ بعضها فيه ما يشير إلى أنّه من الخمس وفي بعضها العكس، وأغلبها ساكت، وكثير منها مجرّد أفعال نبويّة قليلة الدلالة، فالوثوق بهذه النصوص في تحديد الموضوع في غاية الإشكال. نعم أصل النفل واضح منها، كما لا يخفى، فالأصحّ الرجوع إلى مسألة حدود ولاية الحاكم على الغنيمة بوصف ذلك مرجعاً هنا مؤيَّداً بهذه النصوص وأمثالها.

نتائج بحث مستثنيات الغنائم (حصر معطيات السنّة والتاريخ بما ذكره القرآن خاصّة)

هذه هي مستثنيات الغنيمة، وقد عرفت أنّ المخرَج من الغنيمة قبل التوزيع أمران:

الأوّل: مخرَجٌ شرعيّ ثابت في أصل الشرع، وهو الخمس بنصّ الكتاب والسنّة.

الثاني: مخرَج تدبيري حكومي، وهو ما ثبت إمكان تدخّل الحاكم في إخراجه قبل التوزيع نتيجة مصالح زمنيّة أو توافقات وتبانيات قائمة على هذه المصالح، وهي المؤن والجعائل والسلَب والرضخ والنفل. **وعدمُ إخراج القرآن الكريم للنوع الثاني دليلٌ مؤيّد على أنّ هذا النوع من الإخراج ليس مسألة شرعيّة إلهيّة، وإنّما هو عنصر زمنيّ تدبيري عقلائي يتبع المصالح الوقتيّة، وتكون معاييره التفصيليّة معايير بشريّة إنسانيّة.**

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٨؛ والكافي ٥: ٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٢ ـ ١١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٦.

فالصحيح أنّ ما يخرج من الغنيمة على قسمين: شرعي ـ وليس إلا الخمس ـ وسلطاني، والبقيّة لا موضوعيّة لها، فالسنّة الشريفة والتاريخ لم يقدّما مطلباً إضافيّاً على ما جاء في القرآن الكريم من إخراج الخمس، بل كانا تجلّياً لسلطة الدولة على مال الغنائم قبل التقسيم بما ترى فيه الصالح العام.

٥. توزيع الغنائم

بعد أن حدّدنا المستثنيات التي تُخرَج من الغنيمة قبل بدء عمليّة القسمة والتوزيع، بقيت في الغنيمة الأربعة أخماس أو أقلّ؛ وهنا لا بدّ من النظر في كيفيّة توزيع هذه الغنائم، فهل في أصل الشرع منهجٌ خاصّ لهذا الأمر أو أنّ القضيّة تتبع نظر الجهة الموكَّلة الإشراف على عمليّة التوزيع؟

ولدراسة هذا الموضوع، نعالج ذلك ضمن نقاط أساسيّة:

٥.١. مديات شمول التوزيع لمختلف الفئات الاجتماعيّة والجنسيّة والدينيّة

ألمحنا سابقاً إلى أنّ جملة من الفقهاء أخرجوا النساء والعبيد وغير المسلمين عن دائرة الاستحقاق في الغنائم حتى لو شاركوا في الحرب، بل نفى بعضهم وجدان الخلاف في هذا الأمر[1]، بل ادّعي عليه الإجماع. ولا يهمّنا ذلك؛ لوضوح المدركيّة، وإنّما المهم معرفة المدرك لهذا الحكم بعد وضوح أنّ القرآن والعقل لا يحكمان بشيءٍ خاصّ هنا؛ فالمستند هو ملاحظة السنّة الشريفة.

٥.١.١. النساء والأطفال ومديات أخذهم من الغنيمة

أمّا النساء، فإذا لم يشاركن في الحرب بحيث لم يصدق عليهنّ عنوان المشاركة ونسبة الغنيمة إليهنّ بحيث يقال: غنم هذا الجيش بفئاته وجماعاته الغنيمة الفلانية.. فمن الواضح أنّه لا يكون لهنّ حقّ في الغنيمة بعد أن قلنا بانحصارها بعنوان المقاتلين والمشاركين في الحرب. أمّا إذا شاركن بحيث صدق عليهنّ ذلك، كما هي الحال اليوم في بعض الجيوش في العالم، فمقتضى القاعدة

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ١٩١.

استحقاقهنّ كغيرهنّ من الغنيمة، إلا إذا دلّ دليلٌ خاص على عدم الاستحقاق. وهنا لا بدّ من النظر في هذا الدليل الخاصّ الذي يشكّل العمدة لديهم، وهو:

١ ـ ما جاء في خبر سماعة المتقدّم آنفاً، من الدلالة على عدم إسهام رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء والذين خرجن معه للحرب[١].

والخبر معتبر سنداً، إلا أنّه من حيث الدلالة قاصر؛ لأنّ الخروج بالنساء في الحرب لمداواة الجرحى قد لا يحقّق عنوان المشاركة في الحرب، تماماً كعمل المستشفيات والصليب الأحمر والهلال الأحمر اليوم عندما تُسعف جرحى الجيش؛ فقد لا يصدق آنذاك على مثل هذا الخروج عنوان المشاركة في تحصيل الغنيمة، أو قد يكون كاشفاً عن أنّه لا بدّ من صدق عنوان المقاتل حتى يسهم له في الغنائم، ومجرّدُ مداواة الجرحى آنذاك لا يحقّق هذا العنوان، أمّا لو صدق عنوان المرأة المقاتلة فلا يمنع هذا الحديث من الإسهام لها، فالخبر ـ ولا سيّما مع ملاحظة كونه إخباراً عن فعلٍ نبويّ ـ غير واضح الدلالة على المقصود.

قد يقال: لو كان المعيار الذي ذكرتموه للمشاركة في الغنائم صحيحاً، وهو معيار المشاركة في القتال أو في الاستعداد له على تقدير توجّه الأوامر، لما كان معنى للإسهام للطفل المولود في دار الحرب، وفقاً لما جاء في خبر مسعدة بن صدقة، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، أنّ عليّاً عليه السلام قال: «إذا ولد المولود في أرض الحرب قسم له مما أفاء الله عليهم»[٢]، ونحوه خبر أبي البختريّ، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ، قال: «إذا ولد المولود في أرض الحرب أسهم له»[٣]، يؤيّد ذلك الخبر المذكور عند أهل السنة أنّه صلى الله عليه وآله أسهم للأولاد بخيبر ونحو ذلك، مثل خبر سهلة بنت عاصم، قال: «ولدت يوم خيبر، فسمّاني رسول الله صلى الله عليه وآله سهلة، وقال: سهّل الله أمركم، فضرب لي بسهم،

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٨؛ والكافي ٥: ٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٢ ـ ١١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٧ ـ ١٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٨.

(٣) قرب الإسناد: ١٣٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٩.

وتزوّجني عبد الرحمن بن عوف يوم ولدت»[١]. وهو خبر رغم ضعفه في بعض طرقه، لكنّه تامّ بطرق أخرى (بمضمون قريب) كما ذكر محمّد ناصر الدين الألباني[٢].

يضاف إلى ذلك الإجماع الإمامي الذي ادّعاه العلامة الحلّي ونسب تأييده إلى الأوزاعي، مع أنّه نسب إلى مالك وأبي حنيفة والشافعي والليث وابن حنبل وأبي ثور عدم الإسهام إذا لم يقاتل لوصف ذلك مقداراً متيقّناً[٣].

ومقتضى ذلك كلّه عدم الفرق بين الطفل الذكر والأنثى، فالمهم هو الحضور، فإذا أسهم للطفل فهذا معناه أنّ المعيار في الإسهام هو محض الحضور، وهو عنوانٌ متحقّقٌ في المرأة التي حضرت تداوي الجرحى، فعدم إعطائها رغم تحقّق العنوان معناه أنّها لا تستحقّ لكونها امرأة، لا لكونها لم تقاتل.

إلا أنّ هذا الكلام يمكن مناقشته؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ الإجماع ـ لو تمّ ـ واضح المدركيّة، فلا يُستند إليه.

ثانياً: إنّ خبر أبي البَختري ضعيف السند به نفسه، وهذا واضح، أمّا خبر مسعدة فهو ضعيف به؛ لعدم ثبوت توثيقه إلا على تفسير القمي وليس من المشايخ المباشرين، فلم يتمّ السند هنا.

ثالثاً: حتى لو تمّ السند، فنحن لا نثق بهذه الرواية؛ لأنّها تأتي على خلاف الحالة الطبيعيّة؛ فالعنوان القرآني غير متحقّق بالنسبة إلى المولود، مهما فسّرناه، سواء كان هو صدقُ انتساب تحصيل الغنيمة إليه، أو القتال الفعلي، أوالجهوزيّة للقتال أو ما شابه ذلك، فمجرّد حضوره ـ بمعنى ولادته في الحرب أو حال تقسيم الغنائم[٤] ـ لا ينسب إليه شيئاً على المستوى العقلائي. وكلّ حكم يخالف بطبيعته الجوّ العقلائي يحتاج إثباته إلى مزيد شواهد.

رابعاً: يوجد احتمال أن لا يكون المراد هنا الغنائم، بل الإشارة إلى الفيء، أي أنّ المولود في

---

(١) انظر: تاريخ مدينة دمشق ١٤: ٤٢٩؛ وأسد الغابة ٥: ٤٨٣؛ وغيرهما.

(٢) انظر: إرواء الغليل ٥: ٧١ ـ ٧٢.

(٣) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٤) يقول السيد محمّد الصدر ـ معلّقاً على الروايتين المتقدّمتين ـ: «الظاهر أنّ المهم وجود المولود حال القسمة سواء ولد بعد الحرب أم خلاله أم قبله» (ما وراء الفقه ٢: ٣٩٧).

دار الحرب له من حقوق المسلمين الماليّة، كما للطفل المسلم المولود في دار الإسلام، فكأنّ رواية مسعدة تشير إلى أنّ الولادة في دار الحرب لا تسلبه حقوقه الماليّة. لكنّ تعبير خبر أبي البختري «أسهم» يجعل الصورة أقرب إلى بحث الغنيمة.

من هنا، يصعب الاستناد إلى مثل هذا الخبر في المقام، فالحقّ ما ذهب إليه مشهور أهل السنّة من عدم ثبوت حقّ للطفل في الغنائم مع عدم المشاركة في الحرب.

خامساً: حتى لو سلّمنا بأنّ الطفل يعطى من الغنيمة، فإنّ هذا الحكم ربما يكون هو مبنيّاً على خلاف القاعدة، ونحن لا نفهم ملاكه، فلا يمكن أن يُكتَشَف منه أنّ القاعدة هي القسمة لكلّ من حَضَر، فتأمّل جيداً.

سادساً: إنّ خبر سهلة بنت عاصم لا يفيد؛ لأنّها تتحدّث عن أمرٍ جزئيّ فعله رسول الله؛ وحيث له ولاية على الغنيمة فلا نحرز أنّ عطاءه كان من حيث الحكم الأولي، بحيث يكون ذلك هو المتعيّن.

سابعاً: إنّ هذا الخبر ـ لو تمّ ـ فليس لصالح من يريد حرمان المرأة من السهام، بل هو على العكس تماماً؛ لكون سهلة بنت عاصم امرأة، فهو بنفسه يعارض أخبار منع المرأة من السهام في الغنيمة.

ثامناً: إنّ هذه المرأة لو أخبرت عن نفسها لكان مدحاً لها، فلا يؤخذ بمدحها لنفسها في أحد طريقي الرواية، على أنّها لم تخبرنا من أنبأها بهذا الذي حصل يوم خيبر، والحال أنّها ولدت في ذاك اليوم، فهذه ملاحظات ترد على الرواية على الأقل على مستوى بعض طرقها.

٢ ـ خبر ابن عباس في جوابه على سؤالات نجدة الحروري إليه، حيث جاء فيها: «.. وسألت عن المرأة والعبد: هل كان لهما سهم معلوم إذا حضر البأس؟ قال: إنّه لم يكن لهما سهم (معلوم) إلا أن يحذيا[1] من غنائم العدو..»[2]. وفي خبرٍ آخر في نفس الأسئلة قال ابن عباس: «إنّك كتبت تسألني: هل كان رسول الله ﷺ يغزو بالنساء، وقد كان يغزو بهنّ فيداوين الجرحى ويحذين من الغنيمة، وأمّا السهم (بسهم) فلم يضرب لهنّ بسهم»[3].

(١) أي يعطيا.

(٢) صحيح مسلم ٥: ١٩٩؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٣٢.

(٣) صحيح مسلم ٥: ١٩٧؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٣٢؛ وانظر: سنن أبي داود ١: ٦١٩.

فهذا كلّه يؤكّد أنّه لا سهم للنساء في الغنائم.

لكن يناقش:

أ ـ إنّ الخبران ـ وبخاصّة الثاني ـ لا يزيدان في الدلالة على رواية سماعة التي تقدّمت آنفاً من طرق الشيعة، فيرد عليهما ما أوردناه عليها آنفاً، فلا نعيد.

ب ـ يعارض هذه الأخبار خبرُ حشرج بن زياد، عن جدّته أمّ أبيه، أنّها خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وآله في غزوة خيبر سادس ستّ نسوة، فبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله فبعث إلينا، فجئنا فرأينا فيه الغضب، فقال: «مع من خرجتنّ؟ وبإذن من خرجتنّ؟» فقلنا: يا رسول الله، خرجنا نغزل الشعر، ونعين في سبيل الله، ومعنا داوء للجرحى ونناول السهام، ونسقي السويق[١]. فقال: «أقمن»، حتى إذا فتح الله عليه خيبر أسهم لنا كما أسهم للرجال. قال: فقلت لها: يا جدّة، وما كان ذلك؟ قلت (قالت): تمراً[٢].

فهذا الخبر يدلّ على أنّ الرسول أسهم لهنّ، فيعارِض مجمل الأخبار السابقة.

لكن يصعب الاعتماد على هذا الخبر؛ وذلك أنّ جعل السهم تمراً معناه ـ على نظريّة اختصاص الغنائم بما حواه العسكر ـ أنّ ما أخذته لم يكن غنيمة، بل من الفيء، أو كان رضخاً أو ما شابه ذلك. يضاف إلى ذلك أنّ الخبر ضعيفٌ بحشرج بن زياد نفسه وغيره، فلم يوثق سوى من مثل ابن حبّان المعروف بالتوثيق[٣]، فضلاً عن إهماله عند الشيعة.

وبهذا يظهر أنّه لم يقم دليلٌ خاصّ على منع المرأة من الأخذ من الغنيمة والمشاركة فيها بسهمٍ كالرجال، شرط صدق عنوان المشاركة الحربيّة ولو بالجهوزيّة، فما اشتهر بين الفقهاء من عدم الإسهام للنساء غيرُ واضح[٤]، ومنه ظهر أنّ الطفلَ كالمرأة يخضع للقاعدة، فإذا صدق عليه المشاركة أسهم له، وإلا فلا.

---

(١) السويق طعامٌ يُصنع من الحنطة والشعير المدقوق.

(٢) سنن أبي داود ١: ٦٢٠؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٣٢ ـ ٣٣٣؛ ومسند ابن حنبل ٦: ٣٧١.

(٣) انظر: إرواء الغليل ٥: ٧١؛ والتاريخ الكبير ٣: ١١٨؛ والجرح والتعديل ٣: ٢٩٦؛ وابن حبان، الثقات ٦: ٢٤٨؛ وتهذيب الكمال ٣٥: ٧٠؛ والكاشف ١: ٣٣٧؛ وميزان الاعتدال ١: ٥٥١.

(٤) وقد أفتى السيّد محمود الهاشمي بتساوي الرجل والمرأة في قسمة الغنائم إذا رأى الإمام أو نائبه ذلك، فانظر له: منهاج الصالحين ١: ٤٠٦.

٢.١.٥. "طبقة" العبيد وإمكانيّة حصولها على سهمٍ في الغنائم

وأمّا العبيد، فقد ذكر النجفي أنّ المعروف بين "العامّة والخاصّة" أنّه لا يُسهم لهم، وخالف في ذلك ابن الجنيد فجعلهم كالأحرار[١]، كما اعتبر السيد الخوئي أنّ دليل الحرمان غير ظاهر[٢]، كما استشكل في حرمان العبيد الشيخُ الوحيد الخراساني[٣].

وعلى أيّة حال، فالحقّ ما ذهب إليه أمثال ابن الجنيد والخوئي، ما دام يصدق على العبد المشاركة في القتال، وينطبق عليه العنوان العام.

ويمكن الاستدلال لذلك ـ مضافاً إلى أنّه مقتضى القاعدة والعمومات هنا ـ ببعض الأخبار، مثل:

الرواية الأولى: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما ولي عليّ صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: (أما) إنّي والله ما (لا) أرزؤكم من فيئكم (هذا) درهماً ما قام لي عَذَق[٤] بيثرب، فلتصدقكم أنفسكم، أفتروني مانعاً نفسي ومعطيكم؟ قال: فقام إليه عقيل(كرم الله وجهه) فقال (له): (والله لـ) فتجعلني وأسود في المدينة (بالمدينة) سواء؟! فقال: أجلس ما (أما) ما كان ههنا أحدٌ يتكلّم غيرك، وما فضلك عليه إلا بسابقة أو (بتقوى) تقوى»[٥].

فهذا الخبر يؤسّس قاعدةً في تقسيم المال والفضل، تنطلق من أصول القرآن الكريم، وهو أنّ تقسيم المال يكون إمّا بالتساوي أو بالتفاضل لسابقةٍ كعمل أنجزه دون غيره.. أو تقوى، والحرّية والعبودية ـ التي تعبّر عنها كلمة «أسود» ـ ليس لهما قيمة فيما يأتي به الله على المسلمين من خير.

وقد حاول المحقّق النجفي مناقشة هذه الرواية بأنّها غير واضحة الدلالة على المقصود، ولا

---

(١) انظر: مختلف الشيعة ٤: ٤٠٧؛ وجواهر الكلام ٢١: ١٩٢.

(٢) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٤.

(٣) انظر: الخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٤٣٤، الهامش رقم: ٢.

(٤) قال الفيض الكاشاني: «لا أرزأكم بتقديم المهملة على المعجمة: لا أنقصكم، والفيء الغنيمة، والعذق بالفتح النخلة بحملها، وبالكسر الكباسة وهي من التمر بمنزلة العنقود من العنب» (الوافي ٤: ٣٠٤).

(٥) الكافي ٨: ١٨٢؛ والاختصاص: ١٥١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٩، ح١.

ظاهرة في الغنيمة، ولا سيّما بعد الإعراض عنها من جانب المشهور[1].

لكن قد يعلّق عليه:

أ ـ أمّا الإعراض، فمن الواضح أنّه لو تمّ فهو إعراض عن دلالة العموم، وإلا فالمشهور يقبلون بمساواة الناس بالحقوق، ويفتخر مشهور الشيعة والسنّة بعدل عليّ بن أبي طالب، فكيف يحصل إعراضٌ يُسقط السند هنا؟! فضلاً عن أنّ إعراض المشهور قد يكون لترجيح الأدلّة كما سيأتي، فلا تنطبق عليه قوانين الإعراض الموهن كما حقّقناه في علم أصول الفقه.

ب ـ وأمّا عدم وضوح الدلالة، فلعلّه من حيث إنّ كلمة «أسود» إشارة إلى عدم وجود تمييز في العطاء بين ألوان الناس، وبين العربيّ وغيره، إلا أنّنا نرى أنّ "الأسود" عند العرب إشارة إلى العبيد المستخدَمين دون محض اللون، وإلا فلو كان الأسود عربيّاً ما شمله هذا العنوان.

لكنّ الإنصاف أنّ الرواية ليست بالواضحة جداً، ولا سيّما أنّها لا تتحدّث مباشرةً عن الغنيمة، لكنّ ذيلها التقعيدي يعطي دلالة واضحة على قاعدة أصيلة يمكن الاستناد إليها إلا ما خرج بالدليل.

الرواية الثانية: خبر الأسود بن يزيد، أنّه «شهد فتح القادسيّة عبيدٌ فضرب لهم سهامهم»[2].

وهو خبرٌ، لو تمّ سنداً، لا ينفع؛ لعدم حجيّة فعلِ مَنْ فَعَلَ ذلك؛ إذ لعلّه اجتهادٌ من بعض الصحابة وقادة المسلمين.

وقفات نقديّة مع المبرّرات الفقهيّة لحرمان العبيد من الغنائم

وعليه، فالمهمّ النظر في أدلّة منع العبد من الغنيمة، وهي:

الدليل الأوّل: الاستناد إلى فكرة أنّ المملوك لا يملِك، فإذا كان لا يملك فلا معنى لأخذه حصّةً من الغنائم.

ويناقَش بأنّ عدم ملكيّته ـ لو سلّمناه على إطلاقه ـ لا يسلب عنه حقّ الأخذ كغيره، حتى لو عاد ما أخذه في النهاية إلى سيّده ومولاه.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٩٢.

(٢) المغني ١٠: ٤٥١؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٤٦.

الدليل الثاني: بعضُ الروايات الخاصّة، وأبرزها:

١ ـ خبر ابن عباس المتقدّم في المرأة والعبد، وأنّه ليس لهما من الغنيمة شيء، حيث جاء فيه: «.. وسألت عن المرأة والعبد: هل كان لهما سهم معلوم إذا حضر البأس؟ قال: إنّه لم يكن لهما سهم (معلوم) إلا أن يحذيا من غنائم العدو..»(١).

٢ ـ خبر دعائم الإسلام، عن عليّ عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ليس للعبد من الغنيمة شيءٌ وإن حضر وقاتل عليها، فإن رأى الإمام أو من أقامَه الإمام أن يعطيه على بلاء، إن كان منه، أعطاه من خرثيّ المتاع ما رآه»(٢).

وهو واضحٌ صريح الدلالة، غير أنّه ضعيف السند بالإرسال الشديد.

٣ ـ خبر الجعفريّات، عن عليّ عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ليس للعبد من الغنيمة شيء، إلا من خرثيّ المتاع..»(٣).

والخبر يحتمل أن يكون للعبد سهمٌ، غايته يعطاه من خرثيّ المتاع؛ لأنّه جعل ذلك استثناء من حرمانه فيحتمل الاتصال، لكنّه ضعيف السند؛ لضعف كتاب الجعفريّات. وقد نقله البيهقيّ بالسند نفسه، والسندان ضعيفان بموسى بن إسماعيل الذي لا توثيق له إلا على مبنى كامل الزيارات(٤) الذي لا نقول به.

٤ ـ خبر عمير ـ مولى آبي اللحم ـ قال: «شهدت خيبر مع سادتي، فكلّموا فيَّ رسول الله صلى الله عليه وآله فأمرني، فقلّدت سيفاً، فإذا أنا أجرّه، فأُخبر أنّي مملوك، فأمر لي بشيءٍ من خرثيّ المتاع»(٥).

والخبر فُهم منه أنّه لم يُسهم له، كما هو صريح السجستاني(٦)، مع احتماله ـ ولو بعيداً ـ أنّه جعل سهمه في خرثيّ المتاع. وقد ذكر الترمذي والحاكم أنّ الحديث المذكور حسنٌ صحيح وأنّه

---

(١) صحيح مسلم ٥: ١٩٩؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٣٢.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٣٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٩١.

(٣) مستدرك الوسائل ١١: ٤٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٨، ح٩؛ وسنن البيهقي ٩: ٩٤.

(٤) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ٤١٠؛ والطوسي، الفهرست: ٢٤٤؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ١٩ ـ ٢٠، رقم: ١٢٧٥٣، ١٢٧٥٥، و٢٢: ١٢٩، رقم: ١٤١٦٢؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣.

(٥) مسند ابن حنبل ٥: ٢٢٣؛ وسنن أبي داود ١: ٦٢٠؛ وسنن الترمذي ٣: ٥٨.

(٦) سنن أبي داود ١: ٦٢٠.

عمل به بعضُ أهل العلم[١].

لكنّ الظاهر أنّ تصحيحهم لكونه ـ أعني عميراً ـ له صحبة؛ وقد راجعنا كتب الرجال فلم نجد له ذكراً معتدّاً به عند الشيعة، فهو مجهول، وأمّا عند السنّة فلم يوثّق، نعم ذكروا أنّ له صحبة[٢] في إشارة إلى أنّ توثيقه يكون من صحبته، ومعه فالخبر ضعيف لا يُستند إليه.

وبناء على مجمل ما تقدّم، لا يوجد خبرٌ معتبر موثوق بصدوره يُركن إليه هنا. وأقوى الأخبار خبر ابن عباس المتقدّم، من هنا **فالصحيح أنّ العبد كالحرّ في حقّه في الغنيمة**. وما ذكره النجفيُّ من أنّه لا يجب القتال على العبد ولا الجهاد لذا لا حظّ له من الغنيمة[٣]، غريبٌ، فإنّ الغنيمة تُستحقّ بالقتال لا بالقتال الواجب؛ ولذا لو خرج إلى الحرب من يزيد عما به الكفاية كان للجميع حظٌّ من الغنيمة، هذا لو سلّمنا عدم وجوب الجهاد على العبد.

كما ذكروا أنّ العبد غير المأذون لا حظّ له أبداً إجماعاً[٤]، **وهو مبنيٌّ على جواز السفر وربطه بالغنيمة، ولا دليل عليه**، نعم هو عاصٍ بخروجه على أبعد تقدير، لكنّ العمومات تعطيه من الغنيمة.

٥.١.٣. حقوق غير المسلمين في الغنيمة

أمّا المقاتل غير المسلم، فقد ذكر بعضُ الفقهاء أنّه يستحقّ من الرضخ وسهم المؤلّفة قلوبهم إذا كان خروجه بإذن الإمام، وإلا فلا يستحقّ شيئاً. ويظهر من السيّد الخوئي الميلُ للاستحقاق[٥]، بل هو صريح السيد محمود الهاشمي الشاهرودي[٦].

الظاهر من العمومات والمطلقات أنّ الغنيمة تكون للمقاتلين المسلمين، أمّا غيرهم فلا يوجد

---

(١) انظر: سنن الترمذي ٣: ٥٨؛ والمستدرك ٢: ١٣١.

(٢) انظر: التاريخ الكبير ٦: ٥٣٠؛ والجرح والتعديل ٦: ٣٧٩؛ وابن حبّان، الثقات ٣: ٢٩٩؛ وأسد الغابة ٤: ١٣٩ (وفيه نقل قصّتين عنه: واحدة في حنين، والأخرى في خيبر، والقصّتان متشابهتان).

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٩٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٨٤.

(٦) انظر: منهاج الصالحين ١: ٤٠٦.

ما يركن إليه يفيد شمولها لهم، بعد أن كانت الخطابات القرآنيّة هنا لهم، وندرة معونة الكفار قديماً لهم. لكن قد يُستند إلى الأدلّة من حيث عدم وجود تقييد بالمسلم، وأنّ هذا الانصراف يكون لغلبة الوجود لا غير، مثل صحيحة هشام بن سالم قال: سألته عن الغنيمة؟ فقال: «يخرج منها خمس لله وخمس للرسول وما بقي قسم بين من قاتل عليه وولي ذلك»[1]، فحيث لا تقييد لمن قاتل بالإسلام فيتمسّك بالإطلاق. وأمثال هذا الخبر موجود أيضاً كمرسلة حماد بن عيسى وغيرها.

لكنّنا نميل إلى ربط هذه القضية بالاتفاق مع السلطة الشرعيّة؛ فإن نصّ الاتفاق ـ ولو العرفي الضمني ـ على الأخذ كان به، وإلا فنحن نتوقّف في هذا الأمر.

٤.١.٥. الأعراب والمصالحة النبويّة (حرمان غير مواطني البلد الإسلامي من الغنائم)

وأمّا الأعراب، فقد قيل بأنّهم لا يستحقّون من الغنيمة شيئاً حتى لو قاتلوا، لكن يرضخ لهم، وقد ذهب إلى هذا الرأي العديد من الفقهاء، إلا ابن إدريس الحلّي، حيث قال: «وقال بعض أصحابنا: إنّه ليس للأعراب من الغنيمة شيء، وإن قاتلوا مع المهاجرين، وهذه رواية شاذّة، مخالفة لأصول مذهب أصحابنا، أوردها شيخنا أبو جعفر في نهايته في باب الزيادات، وهذا يدلّ على وهنها عنده؛ لأنّه لا خلاف بين المسلمين أنّ كلّ من قاتل من المسلمين، فإنّه من جملة المقاتلة، وإنّ الغنيمة للمقاتلة، وسهمه ثابت في ذلك، فلا يخرج من هذا الإجماع، إلا بإجماع مثله، أو دليل مكاف له، ولا يرجع فيه إلى أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً»[2]. وتبعه في ذلك الشيخ الصادقي الطهراني[3].

والحقّ ما ذهب إليه الحلي والطهراني؛ وذلك أنّ مقتضى العمومات والمطلقات شمول الغنيمة لكلّ من شارك في الحرب ولو بالجهوزيّة؛ والمفروض أنّ الأعراب قد صدق عليهم هذا العنوان، غاية الأمر أنّه مع عدم صدقه لا معنى لأخذهم ـ على نحو الاستحقاق والمساهمة ـ شيئاً، كما لا يستحقّ غيرهم في هذه الحال، فإذا انطبقت عليهم العمومات ـ والمفروض صدق عنوان المسلم

---

(١) الكافي ٥: ٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٥.

(٢) السرائر ٢: ٢١.

(٣) تبصرة الفقهاء ١: ٣٤٧.

عليهم، فضلاً عما لو قلنا باستحقاق الكافر ذلك ـ استحقّوا كغيرهم من الغنيمة.

من هنا، لا بدّ من البحث في وجود مخصّص أو مقيّد للقاعدة هنا، لنرى هل يثبت؟ ولو ثبت فهل يختصّ بالأعراب أو يشمل نماذج من الجماعات في عصرنا الحاضر؟

والمستند الرئيس هنا لاستثناء الأعراب من الغنيمة، هو الصلح الذي أوقعه رسول الله صلى الله عليه وآله معهم؛ فقد تضمّن هذا الصلح الإذن لهم بعدم الهجرة في سبيل الله مقابل التخلّي عن نصيبهم من الغنائم عندما يقاتلون مع المسلمين، **وطبقاً لذلك ننظر في مسألتين**:

الأولى: لو وقع هذا الصلح النبويّ معهم وثبت ذلك تاريخيّاً، فهل يمكن تعميمه إلى العصور اللاحقة لعصر النبيّ؟ وإذا كان في عصرنا الحاضر أعرابٌ فهل تشملهم بنود هذا الصلح أو لا؟

والجواب: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله صالح هنا بوصفه حاكماً، وبمناسبات الحكم والموضوع يُفهم أنّ هذه المصالحة تعبّر عن اتفاقٍ ما وقع في تلك المرحلة، ومن الصعب أن نحرز أنّ هذا الاتفاق قد اشتملت بنوده على أحكام إلهيّة ثابتة في أصل الشرع، إلا إذا أبرز في الأدلّة التاريخيّة خصوصيّة تكشف عن أوليّة هذا الحكم، لكن يمكن أن يعمّم لمن جاء بعد عصر النبي لفترة زمنيّة محدّدة إذا لم ينقض الحاكم الشرعي اللاحق ذلك بصلحٍ جديد أو ما شابه؛ لأنّه يمكن فرض الصدق العرفي الإلزامي هنا على الدولة، مثل الاتفاقات التي توقّعها الحكومة مع دولة أخرى ثمّ تنتهي مدّة هذه الحكومة وتأتي حكومة جديدة؛ فتكون ملزمة بالاتفاقات المسبقة ما دام موضوع القضيّة قائماً؛ لأنّ الجهة التي حصل الاتفاق معها ليست أفراد الحكومة الأولى، وإنّما جهة الدولة وشخصيّتها الحقوقيّة.

الثانية: هل هذا الصلح النبوي ـ بعد فرض كونه حكماً شرعيّاً أوليّاً ـ منصباً على عنوان الأعراب بنفسه أو أنّ العنوان أبعد من ذلك، ولم يكن الاتفاق مع الأعراب سوى من ناحية أنّهم مصداق في ذلك الزمان لذلك العنوان؟

الظاهر أنّ الصحيح هو الثاني؛ لأنّ التأمّل في بنود الصلح النبويّ ـ كما سيظهر ـ يفيد أنّ سحب حقّهم من الغنيمة كان في مقابل عدم مهاجرتهم، والهجرة تعني في ذلك الزمان ـ بحسب فهمنا لها، عندما تنضمّ إلى الإيمان ـ الانتماء إلى الاجتماع السياسي للدولة الإسلاميّة، أي الدخول

في قانون المواطنة بحيث يصبح جزءاً من الأمّة.

ولن نخوض في هذا البحث هنا، لكنّنا نشير لما تعرّضنا إليه سابقاً عند الحديث عن محاربة أهل البغي، من تحليل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٧٢)، حيث فهمنا أنّ الهجرة عندما لا تحصل ـ بعد فرض حصول الإيمان ـ فهذا يعني عدم الانضمام إلى الاجتماع السياسي للأمّة، وهذا معناه أنّ كلّ جماعة مسلمة لا تنضمّ إلى هذا الاجتماع السياسي، ولا تدخل في المواطنة بمفهومها الحقيقي[1]، تحرم من النصيب في الغنيمة.

ويترتب على هذا الأمر أنّ الأعراب اليوم لم يعودوا مفروضين خارج سياق مفهوم الهجرة لأنّهم يعيشون داخل سياق الأمّة والجغرافية الإسلاميّة، فالمفروض ـ نظريّاً ـ أنّه لم يعد هناك معنى لتطبيق بنود صلح من هذا القبيل معهم.

وهناك احتمال آخر وهو أن يكون الملحوظ في الأعرابي هو جهله بالشرع وعدم مراعاته له، فهؤلاء لم يندرجوا في مجتمع المسلمين بحيث ينضبطون لقواعد وأعراف وعادات المجتمع الإسلاميّ وهويّته.

المصالحة النبويّة مع الأعراب، نقد الإثبات التاريخي ورصد المحتوى والمضمون

وعلى أيّة حال؛ فالسؤال الأساس هنا: هل فعلاً صالح النبيُّ الأعرابَ بهذه الطريقة أو لا؟ وهل ثمّة ما يُفهمنا طبيعة هذه الصلح وروحه وعنوانه الحقيقي؟

الدليل التاريخي والحديثي على هذه المصالحة هو الآتي:

١ ـ مرسل حماد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «.. وليس للأعراب من الغنيمة شيء وإن قاتلوا مع الإمام؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صالح الأعراب أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا، على أنّه إن دهم رسول الله صلى الله عليه وآله من عدوّه دهمٌ أن يستنفرهم

(١) من الذين تعرّضوا لهذا الموضوع أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي: ٥٦ ـ ٦٨.

فيقاتل بهم، وليس لهم في الغنيمة نصيب، وسنّته جارية فيهم وفي غيرهم..»[١].

فهذا الخبر يدلّ ـ أوّلاً ـ على حصول هذا الصلح تاريخيّاً؛ كما يبيّن ـ ثانياً ـ أن هذه السنّة النبوية تجري فيهم وفي غيرهم. ولعلّ المقصود بجملة «جارية فيهم وفي غيرهم»:

أ ـ جريانها في أعراب عصر النبيّ وفي الأعراب الذين يأتون بعد ذلك، وبهذا تكون دالةً دلالة واضحة على أنّ هذا الصلح حكمٌ إلهي وليس تصرّفاً أو تدبيراً حكوميّاً زمنيّاً؛ أو تكون دالّةً على كون هذا الحكم الولائي النبويّ أبديّاً، بوصف ذلك استثناءً من قانون الزمنيّة في الأحكام السلطانيّة.

ب ـ أنّ هذا الحكم والصلح يجري على الأعراب وعلى أيّ جماعة أخرى يكون حالها حالهم طبق بنود هذا الصلح؛ وهذا ما يؤكّد أكثر فأكثر ديمومة هذا الحكم وثباته.

لكنّ الخبر ـ كما قلنا سابقاً ـ ضعيف السند بالإرسال.

٢ ـ صحيحة (على المشهور) عبد الكريم بن عتبة، عن الصادق عليه السلام لما دخل عليه جماعة من المعتزلة، وسألهم ماذا يفعلون بالغنيمة، فأجابوه بتقسيم الأربعة أخماس على كلّ من قاتل.. قال: «فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله في سيرته، بيني وبينك فقهاءُ المدينة ومَشِيْخَتُهم، فسألهم (نسألهم) فإنّهم لا يختلفون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صالح الأعراب على أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا على أنّه إن دهمهم من عدوّه دهمٌ أن يستنفرهم فيقاتل بهم وليس لهم في القسمة نصيب، وأنت تقول: بين جميعهم؛ فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله في كلّ ما قلت في سيرته في المشركين»[٢].

وهذا الخبر يؤكّد أيضاً وقوع الصلح النبوي، ويطالب وجوهَ المعتزلة بأن يلتزموا بهذا الصلح رغم مرور قرابة القرن عليه، وهذا ما يؤكّد ثباته والالتزام به شرعاً. والخبر تامّ السند.

قد يقال: إنّ دلالة هاتين الروايتين على ما نحن فيه مشكلة؛ لأنّنا لا نعرف الأعراب الذين وقع الصلح معهم: هل كانوا مسلمين أو كفّاراً أُلّفت قلوبهم؟ ومعه لا معنى للاستدلال بهما في المقام، بل يلحقان ببحث استحقاق الكافر من الغنيمة.

(١) الكافي ١: ٥٤١، و٥: ٤٤؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٢٩ ـ ١٣٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٠ ـ ١١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح٢.

(٢) الكافي ٥: ٢٣ ـ ٢٧؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٠؛ والاحتجاج ٢: ١٢١.

لكنّ الصحيح عند صاحب الجواهر عدم وجود تبرير لهذه الوقفة الدلاليّة؛ لأنّ مسألة الهجرة شاهدٌ على ذلك، علماً أنّ عدم أخذ الكفّار من الغنيمة أمرٌ معلوم[1].

وقد يُجاب بأنّ هذا الإجمال غيرُ بعيدٍ عن ظاهر الروايتين؛ إذ ليس هناك قيد الإسلام، علماً أنّ الهجرة وردت في نصوص الكتاب والسنّة أحياناً بمعنى الإسلام؛ فمن الممكن أن يصالحهم النبيُّ أنّه يتركهم في أرض الجزيرة رغم عدم دخولهم في الاجتماع السياسي ـ كأهل الذمّة ـ بهذه الشروط، بل قد يتعزّز ذلك بتعبير الصلح الوارد هنا؛ فإنّهم لو كانوا مسلمين لكفى التعبير بكلمة «أجاز رسول الله لهم عدم الهجرة»، فتعبير الصلح يعزّز أنّهم غير مسلمين يوقع النبيُّ معهم صلحاً.

قد يقال أيضاً: بل نحن نشكل على أصل صدور هذين الخبرين أو إرادتهما على نحو الجدّ من الإمامين الصادق والكاظم، أي نحن نتوقّف في أصل حصول الصلح النبويّ المذكور على تقدير كون المراد من الأعراب فيه أهل البادية المسلمين؛ وذلك أنّه صلحٌ على ترك المهاجرة إلى المدينة، والمهاجرة معلومة الوجوب على المسلم؛ فيكون صلحاً على ترك واجب، وهو باطل؛ من هنا تُحمل الروايات على التقية؛ ولا سيّما مع استشهاد الإمام بمشيخة أهل المدينة.

وقد حاول المحقّق النجفي ردَّ هذا الإشكال بأنّه أشبه شيء بالاجتهاد مقابل النصّ؛ **لكنّه ردٌّ غير واضح**؛ بل هو ـ أي هذا الإشكال ـ محاولة لنقد المتن جمعاً بين المعطيات؛ **لكن مع ذلك لا يبدو صحّة هذا النقد**؛ إذ الأعراب قد لا يكونون قادرين ببساطة على التكيّف مع الحياة المدنيّة، فتكليفهم بهذا الأمر صعبٌ شاقّ، وبخاصّة أنّ الاتفاق جاء معهم لا مع واحد منهم أو اثنين، فلا يبعد أن يكون النبيّ قد تفهّم وضعهم الخاصّ وطبيعة حياتهم، فاتفق معهم على ذلك، فلا يكون الصلح باطلاً رغم مبدأ وجوب الهجرة؛ وأمّا مسألة التقية فغير واضحة إطلاقاً من هذا المقطع من الروايتين. ومجرّدُ أنّ الإمام جعل بينه وبين رجال المعتزلة الذين أتوه مشيخة أهل المدينة لا يدلّ على تقية، بل يأخذ شاهداً معترفاً به لديهم، بل هو شاهد حقيقي كاشف عن الصلح بمقتضى ما تراه الشيعة اليوم فيه كما هو واضح، تماماً كما في احتجاج النبيّ بأهل الكتاب

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢١٩.

على قريش.

وعليه، إذا بُني على حجيّة خبر الثقة، كان المفترض الأخذ بخبر عبد الكريم بن عتبة، وتطبيق ما ذكرناه سابقاً، أمّا إذا بُني على حجيّة الخبر المطمأنّ بصدوره، فتحصيل الاطمئنان بالصدور هنا من روايتين، إحداهما تامّة السند، مشكلٌ، فلا يبنى على هذا الحكم أصلاً. ومجرّد عمل المشهور بالروايتين يدلّ على حجيّتهما بناء على كبرى الجابريّة، لكنّه لا يحقّق بالضرورة اليقين بصدورهما، ولا سيّما أنّ الروايتين طويلتان هنا.

بل يواجه هذين الخبرين إشكالٌ وجيه جدّاً، وهو عدم وجود عين ولا أثر لهذا الصلح في قضيّة الغنائم عند المسلمين فيما تتبّعناه، والمفروض أنّ الإمام الصادق في خبر عبد الكريم بن عتبة الهاشمي يحيل رجال المعتزلة على فقهاء أهل المدينة مما يعني معروفيّة هذا الأمر! فلماذا لم نجد له عيناً ولا أثراً في كتب السيرة والتاريخ والحديث؟! ولماذا لم ينقله مالك في الموطأ وهو شيخٌ مدنيٌّ معاصر لزمن الإمامَين: الصادق والكاظم؟!

وعليه، فلم يحرز بدليلٍ معتبر موثوق به سنداً ودلالةً استثناء الأعراب ـ ومن يجري مجراهم ـ من الغنائم بوصفه حكماً أوليّاً، فتجري عليهم العمومات والمطلقات.

٢.٥. شمول مبدأ توزيع الغنائم على المقاتلة ولو بالجهوزيّة في ساحة الحرب

من الواضح ـ فقهيّاً ـ أنّ المقاتلين يستحقّون من الغنيمة. والمقدار المتيقّن من هذا العنوان هو المقاتل بالفعل، كما أنّه من الواضح أنّ الاستحقاق لا يثبت لمطلق من حضر ساحة المعركة ولو لغير القتال، كأن يكون ماراً بالطريق أو حضر للمساعدة الطبيّة أو نحو ذلك، ولا سيما بعد أن أبطلنا استحقاق الطفل الصغير والمولود غير المحارب حتى بالقوة القريبة من الفعل.. من الغنيمة.

إذن، فالعنوان هو القتال، لكن لا يقتصر الأمر على من قاتَل بالفعل، بل يتخطّى ذلك إلى حدٍّ لا يصل لمطلق الحضور؛ لأنّ المشاركة في الحرب وإحراز الغنيمة عنوانٌ يصدق على كلّ جندي حضر الحرب وكان جاهزاً حتى لو لم يطلق النار، وليس كلّ أفراد الجيش عادةً يتلبّسون بالحرب الفعليّة ولا سيّما في مثل عصرنا، فالعمومات صادقة هنا.

بل يمكننا تعزيز هذه العمومات بخبر حفص بن غياث ـ الضعيف سنداً ـ قال: «كتب إليّ بعض إخواني أن أسأل أبا عبد الله عن مسائل من السيرة (السنن)، فسألته وكتبت بها إليه، فكان فيما سألت: أخبرني عن الجيش إذا غزوا أرض الحرب، فغنموا غنيمة، ثمّ لحقهم جيش آخر قبل أن يخرجوا إلى دار (السلام) الإسلام ولم يلقوا عدواً حتى خرجوا إلى دار الإسلام (السلام) هل يشاركونهم فيها؟ قال: نعم»[1]. فإنّ هذه الرواية تعزّز فرضية التهيّؤ والاستعداد، غاية الأمر أنّه لم يصادفهم الظرف الخارجيّ حتى يقوموا بفعل القتال.

لكنّنا لا نقول باستحقاق هؤلاء للغنيمة بدليل هذه الرواية؛ لأنّها ضعيفة السند لا يعتمد عليها، وإنّما العبرة بصدق العنوان العام، فإن صدق أخذوا من الغنيمة وإلا فلا، وإنّما أتينا بهذه الرواية لتأكيد الفكرة وتأييدها.

نعم، وفقاً لهذه الرواية، لا يأخذ الجيش الذي لا يخرج لهذه الجهة التي وقعت فيها الغنيمة شيئاً؛ لأنّ الظاهر من الرواية أنّ الجيش الثاني خرج ناحية الجيش الأوّل يلحق بهم، فلا يشمل خروج فرقتين: واحدة إلى ناحية، والثانية إلى ناحية أخرى، ثم تقاتل إحداهما فتغنم، وهذا واضح جليّ.

بل يمكن استفادة روح هذا الموضوع أيضاً من مقطع آخر في خبر حفص بن غياث نفسه، أنّه سأله عن سريّة كانوا في سفينة (فقاتلوا وغنموا وفيهم من معه الفرس وإنما قاتلوهم في السفينة)، ولم يركب صاحب الفرس فرسه، كيف تقسم الغنيمة بينهم؟ فقال: «للفارس سهمان، وللراجل سهم»، قلت: ولم يركبوا ولم يقاتلوا على أفراسهم! قال: «أرأيت لو كانوا في عسكرٍ فتقدّم الرجالة فقاتلوا فغنموا كيف أقسم بينهم؟ ألم أجعل للفارس سهمين وللراجل سهماً وهم الذي غنموا دون الفرسان؟..»[2].

فالإمام هنا خرج عن المفهوم الحرفي للمشاركة وأدخلها في المفهوم العام الذي هو الحضور

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ والاستبصار ٣: ٢؛ والكافي ٥: ٤٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٧، ح١.

(٢) الكافي ٥: ٤٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ والاستبصار ٣: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٣ ـ ١٠٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٨، ح١.

القتالي حتى لو صادف أنّه لم يستخدم فرسَه بالفعل.

تفكيك الدلالات وحلّ التعارضات بين خبرَي: حفص بن غياث وطلحة بن زيد

وهناك رواية أخرى في المقام تسلّط الضوء على ما نحن فيه، وقد تكون معارضةً لخبر حفص بن غياث، وهي رواية طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ، في الرجل يأتي القوم وقد غنموا، ولم يكن ممّن شهد القتال، قال: فقال: «هؤلاء المحرومون (المحرمون)، فأمر أن يقسم لهم»[(١)].

فهذه الرواية لا تعطي هذا الرجل الذي لحق القوم شيئاً من الغنيمة، وكأنّ الإمام أعطاه تفضّلاً، هذا إذا فسّرنا كلمة «محرومون» بالمحروم من الغنيمة؛ فتكون معارضةً لما تقدّم، ويكون تقسيم الإمام له حكماً ولائياً، لا إلهياً، ولا سيما أنّ الرواية عن عليّ، وكأنّها تخبر عن أمرٍ وقع. أمّا لو فسّرنا كلمة «محرومون» بما لا يتصل بالغنيمة كالثواب، فتدلّ هذه الرواية على أخذ هذا المقاتل للمال ومشاركته في القسمة، فتؤيّد ما تقدّم.

وقد تعرّضت هذه الرواية في نفسها لملاحظات، كما كانت علاقتها بخبر حفص بن غياث المتقدّم محلّ بحث أيضاً:

أ ـ أمّا في نفسها، فقد سجّل السيد الخوئي هنا إشكال الإجمال في دلالة الرواية، لأمرين:

الأوّل: إنّ كلمة «هؤلاء» إشارة إلى الرجل الذي يأتي القوم، وهذا غير ممكن، بل يجب أن يقول ـ مثلاً ـ: «هذا».

الثاني: إنّ ضمير «لهم» في «يقسم لهم» راجع إلى القوم الذين غنموا، وعليه لا معنى ولا ملازمة بين حرمان الرجل القادم من الثواب واستحقاق الغانمين للقسمة والحصص[(٢)].

وكلا هاتين الملاحظتين غير واضحة في إنتاج إجمال الرواية؛ وذلك:

أوّلاً: لا مانع أن يكون الإمام قد عبّر بـ«هؤلاء» قاصداً هذا النوع من الناس الذين كان هذا الرجل منهم، ولا سيّما مع ضم الألف واللام للرجل، وما أكثر هذه التعابير في اللغة العربيّة؛

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٦؛ والاستبصار ٣: ٢؛ والكافي ٥: ٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٣.

(٢) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٨٦.

فالتقدير السهل المؤونة هنا كثير الوقوع.

ثانياً: إنّ ظاهر الرواية أنّ ضمير «لهم» يرجع إلى عين أولئك المحرومين، ولا سيما مع نُسخة التفريع بالفاء. وحملُه على الرجوع إلى القوم مع إرجاع «هؤلاء» إلى الرجل، في غاية البُعد، وبخاصّة مع مخالفته عود الضمير للأقرب مع عدم وجود قرينة.

ولعلّ الذي ألجأ الخوئي إلى هذا التفسير عدم قدرته على الجمع بين الحرمان والقسمة؛ بمعنى أنّه إذا كانوا محرومين فكيف يقسم لهم الإمام بالتفريع بالفاء؟

والجواب: إنّ التفريع بالفاء ليس موجوداً في الكافي، بل فيه «وأمر»[١]، وإنّما هو موجود في الاستبصار[٢]، وبصرف النظر عن ذلك، يمكن أن يحرم هؤلاء من الغنيمة، لكنّ الإمام أعمل ولايته على هذا المال وأعطاه، فإنّ أمره بالقسمة قد يكون حكماً غير أوّلي، ويكون الحكم الأوّلي هو حرمانهم من الغنيمة، فلا توجد منافاة بين صدر الرواية وذيلها، بل حتى لو فسّرنا الحرمان متعلّقاً بالثواب، فما المانع أن يشير الإمام إلى حرمانهم من الثواب الأخروي؛ ثمّ وحتى لا يذهب مجيؤهم عبثاً أعطاهم من القسمة ومال الغنيمة؟ فلا يوجد في الرواية إجمال.

ب ـ أمّا علاقة هذه الرواية بخبر حفص، فإنّ ظاهرها المعارضة، لكن قد يمكن رفعها بـ:

١ ـ ما ذكره الطوسي، من حمل خبر طلحة على أنّ الذي لحق قد لقيَ المسلمين الراجعين وقد دخلوا دار الإسلام، بخلاف خبر حفص بن غياث الصريح في أنّ اللحاق كان في دار الحرب[٣].

وهذا الحمل إن أريد به تفسير خبر طلحة بذلك فلا شاهد فيه، وإن أريد به تقييد إطلاق خبر طلحة بخبر حفص فهذا جيّد وفقاً لقانون الإطلاق والتقييد.

٢ ـ ما ذكره الطوسي أيضاً، وهو أن يحمل خبر حفص على قومٍ حضروا المعركة وشاركوا في الحرب، بمعنى شاهدوها وكانوا مستعدّين، لكنّهم لم يباشروها، فيستحقّون؛ لأنّ العبرة بالقتال بالمعنى الأعمّ المتقدّم، فيما يحمل خبر طلحة على عدم حضور المعركة وإنّما الوصول بعد نهايتها كليّاً[٤].

---

(١) الكافي ٥: ٤٥.

(٢) الاستبصار ٣: ٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه ٣: ٣.

وهذا الحمل تبرّعي، ينافيه وصول الجيش اللاحق في خبر حفص بعد حصول الغنيمة مفرّعاً عليه بـ«ثمّ»، والتصريح فيه بأنّ الجيش اللاحق لم يلقَ عدوّاً، ولا أقلّ لا شاهد على هذا الجمع، فلا عبرة به.

٣ ـ ما ذكره الحرّ العاملي وغيره، من حمل خبر طلحة على الحرمان من الثواب مع القسمة لهم، فيتّحد الخبران ويرتفع التعارض[١].

وهذا الحمل وإن كان محتملاً، غير أنّه بلا شاهد، لهذا يصعب الأخذ به، بيد أنّ احتماله إذا كان معتدّاً به يرفع القطع بالتعارض بين الخبرين، وهذا جيّد.

٤ ـ أن يقال: لا حاجة إلى الجمع العرفي بين الخبرين؛ لأن الأوّل ضعيف السند، والثاني تامّ السند، فلا معارضة بين الحجّة واللاحجّة.

وهذا كلامٌ صحيح لو تمّ سند الثاني أيضاً، وغضضنا الطرف عن مناقشتنا لتوثيق طلحة بن زيد، وإلا فهو ضعيف السند أيضاً.

٥ ـ إنّ خبر حفص ظاهرٌ في حركة جيشٍ متّجه نحو الحرب ولحوقه بجيش آخر، أمّا خبر طلحة فلا يفهم منه أنّ هذا الرجل كان متجهاً للمشاركة في القتال أصلاً.

وعليه فالصحيح إمّا طرح الخبرين معاً؛ لضعفهما سنداً أو عدم تحصيل الوثوق بالصدور، أو تقييد إطلاق خبر طلحة بخبر حفص بن غياث، أو اعتبار خبر طلحة مجملاً من حيث احتماله إرادة الحرمان من الثواب، فيقع التلاؤم بينه وبين خبر حفص.

والنتيجة الأخذ بمقتضى القاعدة المتقدّمة في معياريّة المشاركة بالمعنى الأعمّ؛ فإنّ هذه التقادير الثلاثة تصبّ في هذا الناتج.

والغريب أنّ الشيخ النجفي لم يرَ داعياً للبحث في علاقة هذين الخبرين ببعضهما بعد وضوح الفتاوى![٢].

نعم، أخذ هذا اللاحق من الغنيمة مرهونٌ بوصوله قبل القسمة؛ لأنّ القسمة تحوّل المال إلى مال شخصي خالص، فإرجاعه من ملكيّتهم يحتاج لدليلٍ مستقلّ، لهذا فخبرا حفص وطلحة

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٠٠.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٠٠.

منصرفان عن حالة ما بعد القسمة، ولا أقلّ لا يحرز إطلاقهما لهذه الحال.

ومنه يعرف حال الأسير المسلم الذي تطلق الحربُ سراحه ويلحق بجيش المسلمين، فالعبرة بصدق حضوره القتالي في المعركة.

٥ـ٣ـ أسلوب قسمة الغنائم على عناصر الجيش والمقاتلة (عدد السهام)

النظريّة المعروفة ـ إماميّاً ـ في إدارة عمليّة تقسيم الغنيمة هو أن يعطى الراجل سهماً والراكب سهمين، وقيل ـ وهو المعروف سنّياً ـ: إنّ للراكب ثلاثة أسهم. وذهب إليه من الإماميّة أمثال ابن الجنيد والسيّد الخوئي[1]. قال العلامة الحلّي: «قال الشيخ: يقسم للفارس سهمان وللراجل سهم واحد، ولذي الأفراس ثلاثة أسهم. قال في المبسوط والخلاف: وفي أصحابنا من قال: للفارس ثلاثة أسهم: سهم له وسهمان لفرسه، وكذا نقل ابن إدريس عن بعض أصحابنا. والمشهور الأوّل، وهو قول ابن أبي عقيل وأبي الصلاح، وابن البراج، وابن حمزة، وابن إدريس. وقال ابن الجنيد: للفارس ثلاثة أسهم: سهمان لفرسه وسهم له، وللراجل سهم»[2].

ويحتمل أنّ "بعض أصحابنا" في كلام الطوسي وابن إدريس يراد منهم ابن الجنيد نفسه، كما يحتمل غيره، أو هو مع غيره.

٥ـ٣ـ١ـ التقويم التجزيئي للنصوص الحديثيّة والتاريخيّة في أسلوب قسمة الغنائم

والمهمّ النظر في الأدلّة، ثمّ تحليل مستتبعاتها، بعد الفراغ عن أنّه ليس في القرآن وحكم العقل منهجٌ خاصّ لعمليّة التوزيع هنا؛ فالمستند هنا هو السنّة، وهي كالآتي:

الحديث الأوّل: خبر **حفص بن غياث** المتقدّم في الذين يقاتلون في السفينة[3]، وهو واضح الدلالة على أنّ للفارس سهمين وللراجل سهماً، لكنّه ضعيف السند بالقاسم بن محمد، كما أسلفنا.

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢١: ٢٠١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٧؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٤٠١.

(٢) مختلف الشيعة ٤: ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٣) الكافي ٥: ٤٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ والاستبصار ٣: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٣ ـ ١٠٤.

الحديث الثاني: خبر الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجعل للفارس ثلاثة أسهم، وللراجل سهماً»[١]، وقد روى الحرّ العاملي الرواية نفسها عن مصدرها الأصلي ـ قرب الإسناد ـ لكن بالسند عينه إلى مسعدة بن زياد، والظاهر وقوع خطأ منه أو اختلافٍ في النسخ[٢].

والحديث فيه الحسين بن علوان وقد تقدّم ما فيه، كما أنّ هنا مشكلة دلاليّة، وهو أنّه يخبر عن سنّة النبيّ وعادته في الحروب، ولما كانت الغنيمة بيد النبيّ فقد يُدّعي أنّنا لا نُحرز ملاك فعله، ولا سيّما إذا أردنا اليوم أن نطبّق هذا الحكم في عصرنا؛ فلعلّ طبيعة الحرب آنذاك وظروف تجهيزات عسكر النبيّ كان النبي يلاحظ فيها عمليّة فرز الغنيمة لكي يشجّع أصحاب الأفراس على أن يساهموا بها، ونحن نعلم أنّ الكثير من حروب النبي لم يكن فيها حضورٌ مميّز للفرسان بحجم فرسان العدو، فقد يتوقّف من هذه الناحية، وسيأتي مزيد تعليق إن شاء الله.

الحديث الثالث: معتبرة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ عليّاً كان يجعل للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهماً»[٣].

وهذا الخبر يجعل سيرة عليٍّ كسيرة النبيّ، ويقوّي احتمال ثبات الحكم كما يُضعف احتمال الظروف الخاصّة.

الحديث الرابع: خبر أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ عليّاً كان يسهم للفارس ثلاثة أسهم، سهمين لفرسيه (لفرسه) وسهماً له، ويجعل للراجل سهماً»[٤].

والخبر من حيث الدلالة كسابقه، بعد استبعاد كلمة «فرسيه»؛ لأنّ الغالب هو الفرس الواحد، لكنه من حيث السند ضعيف بأبي البختري نفسه.

الحديث الخامس: خبر عوالي اللئالي، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنّه قسم في النفل للفارس سهمين

---

(١) قرب الإسناد: ٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٩٤.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠٤، كتاب الجهاد؛ أبواب جهاد العدو، باب ٣٨، ح٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٧؛ والاستبصار ٣: ٣ ـ ٤؛ وعوالي اللئالي ٣: ١٨٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٢، ح٢.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٧؛ والاستبصار ٣: ٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٢، ح٣.

وللراجل سهماً»[(١)].

لكنّ هذا الخبر ضعيف السند بالإرسال، إضافةً إلى احتمالٍ قويّ في أن يراد بالنفل هنا الغنيمة؛ لكنّه قد يراد منها الزيادة، فقسّم الزيادة التي كان يريد أن يعطيها لبعض المقاتلين تقسيماً يقوم على أساس الفرس والراجل، وإن كان الاحتمال الأوّل هو الأقرب.

الحديث السادس: خبر الحسين بن عبد الله، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا كان مع الرجل أفراس في الغزو لم يسهم (له) إلا لفرسين منها»[(٢)].

وهذا الخبر، وإن لم يكشف بشكل مباشر عن طبيعة عمليّة التقسيم، إلا أنّه عند يُسهم للفرسين فهذا معناه أنّه قد أخذ في الحدّ الأدنى سهمين، فإذا افترضنا أنّ أخذَه لنفسه أمرٌ مفروغ منه، فهذا معناه أنّ الفارس يثبت له سهمان، إلا إذا كان معه فرسين فيصبح ثلاثة.

والخبر ضعيف السند بالحسين بن عبد الله، كما بحثنا ذلك فيما تقدّم، فراجع.

الحديث السابع: خبر الدعائم، عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «أربعة أخماس الغنيمة لمن قاتل عليها، للفارس سهمان، وللراجل سهمٌ واحد»[(٣)].

ودلالة الخبر واضحة، لكنّه ضعيفٌ بالإرسال، حيث لا سند له.

الحديث الثامن: خبر ابن عمر: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعل يوم خيبر للفرس سهمين وللراجل سهم»[(٤)].

فهذا الخبر يحتمل أن يكون التقسيم فيه بمعنى سهمين مقابل سهم، ويحتمل أن يقصد أنّه أسهم للفرس سهمين، ومن المفروغ عنه أنّ لصاحب الفرس سهماً، فيكون ثلاثة أسهم في مقابل سهم واحد.

والخبر من حيث الدلالة ـ بصرف النظر عن النقطة المتقدّمة ـ لا يفيد لوحده؛ إذ لا نحرز أنّ

(١) عوالي اللئالي ١: ١٤٣؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٩٤.

(٢) الكافي ٥: ٤٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٧؛ والاستبصار ٣: ٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٢، ح١.

(٣) دعائم الإسلام ١: ٣٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٩٠.

(٤) مسند ابن حنبل ٢: ٢؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ وصحيح البخاري ٥: ٧٩؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٥٢؛ وسنن أبي داود ١: ٦٢١؛ وسنن الدارقطني ٤: ٥٧ ـ ٥٨؛ ٦٠ ـ ٦١.

النبي فعل ذلك لمصالح رآها من باب ولايته على الغنيمة أو لحكم إلهيّ أوّلي؛ إذ هو حدث وقع بخيبر، لكنّ الرواية عينها جاءت بنصّ آخر مطابق، غايته ليست فيه إشارة إلى خيبر، لكن فيه «أسهم»[١]، وليس «كان يُسهم»، مما لا يُعطي دلالة مؤكّدة على أكثر من وقوع هذا الحدث دون إشارة إلى مدى استمراريّته وطبيعته، كما أنّ فيه تصريحاً بثلاثة أسهم للفارس مقابل واحد للراجل. وفي أحد أشكال الرواية فقط كلام عام أنّ في النفل للفرس سهمين وللرجل سهم[٢]، فالرواية متعدّدة الصيغ، ربما نتيجة النقل بالمعنى.

أمّا من الناحية السنديّة، فهذا الخبر روي مرّةً عن أبي معاوية، وأخرى عن هشيم بن بشر عن عبد الله وأبي معاوية، وثالثة عن محمّد بن حازم عن أبي معاوية، ورابعة عن زائدة، والجميع ينقل عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر. وقد حكم الترمذي بصحّة السند هنا، وعزّزه بأنّ العمل عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة والفقهاء، قاصداً فكرة الثلاثة في واحد[٣]. والظاهر وفق أصول رجال أهل السنّة صحّة السند. لكن بضم صيغ الرواية يصعب الجزم بأزيد من الدلالة على حادثة خيبر.

الحديث التاسع: خبر مُجَمِّع بن جَارية الأنصاري، في الحديبية وخيبر، قال: «.. وكان الجيش ألفاً وخمسمائة، فيهم ثلاثمائة فارس، فأعطى الفارس سهمين، وأعطى الراجل سهماً»[٤].

وهذا الخبر قد يخالف أخبارَ أهل السنّة المتقدّمة عن ابن عمر ببعض تفاسيرها وصيغها، وقد يجمع معه، وقد صحّحه الحاكم النيسابوري[٥]، إلا أنّ البيهقي ينقل عن الشافعي أنّ مجمع بن يعقوب الوارد في سند الرواية شخصٌ غير معروف، لكنّه يأخذ بالحديث؛ لعدم المعارض له[٦]، لكنّ ابن معين في تاريخه يذكر أنّه ليس به بأس[٧]، ولم يوثقه الرجاليّون الذين تعرّضوا له بغير

(١) مسند ابن حنبل ٢: ٤١؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٢٥.

(٢) سنن الترمذي ٣: ٥٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) مسند أحمد ٣: ٤٢٠؛ وسنن أبي داود ١: ٦٢١ ـ ٦٢٢، و٢: ٣٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٢٥؛ وسنن الدارقطني ٤: ٥٩ ـ ٦٠.

(٥) المستدرك ٢: ١٣١.

(٦) انظر: السنن الكبرى ٦: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٧) تاريخ ابن معين: ٢١٦.

هذا الكلام المتقدّم عن ابن معين، عدا ابن حبّان الذي ذكره في الثقات[١]، وربما من هنا جعله الذهبي في الموثقين[٢]، واعتبره ابن حجر صدوقاً[٣]، ونقل في تهذيب التهذيب توثيقه عن ابن سعد[٤]، ولم أعثر عليه، وتوثيق مثل ابن حبان لا يفيد، ومثل ابن حجر اجتهاديٌّ؛ لأنّه من المتأخّرين. نعم كلام ابن معين يفيد التوثيق بالحدّ الأدنى، كما شرحناه في موضعه من علم الرجال[٥]. وفي بعض مصادر الرواية جاء عن "يعقوب بن مجمع" وهو مجهول، إلا على توثيق ابن حبّان[٦]، فالرواية قد يمكن تتميمها سنداً إلا على مسلك الوثوق الاطمئناني في علم الرجال.

وأمّا دلالةً فهي لا تزيد في الدلالة على مجرّد الإخبار بحادثة واحدة، وحيثيّات الفعل لا نعلمها من حيث الأوليّة والولائيّة، فلا تفيد لوحدها هنا.

الحديث العاشر: خبر عائشة في أحداث غزوة بني المصطلق، حيث جاء فيه: «.. فأخرج [رسول الله] الخمس منه، ثم قسّمه بين الناس، وأعطى للفارس سهمين والراجل سهماً..»[٧].

وهذا الخبر واضح في تأييده لبعض المرويّات الشيعيّة، وقد ذكره الحاكم النيسابوري في المستدرك ولعلّه يصحّحه، لكنّه ضعيف لا أقلّ بعبيد الله بن قُسَيْط أو عبد الله بن قسيط، إذ هو مجهول. كما أنّ الملاحظة المتنية عليه مطابقة لما ذكرناه حول الرواية السابقة.

الحديث الحادي عشر: خبر المقداد بن الأسود الكندي (المقداد بن عمرو)، وقد جاء فيه: «أعطاني رسول الله صلى الله عليه وآله سهمين، سهماً لي، وسهماً لفرسي»، وفي تعبير آخر: «أنّه كان يوم بدر على فرسه يقال لها: سُبْحَة، فأسهم له النبيّ صلى الله عليه وآله، لفرسه سهماً وله سهماً»[٨].

وهذا الخبر من حيث السند ورد في بعض المصادر مرسلاً، وفي بعضها ضعيفاً بجهالة قُرَيْبَة

---

(١) الثقات ٧: ٤٩٨.

(٢) انظر: الكاشف ٢: ٢٤٣.

(٣) تقريب التهذيب ٢: ١٦٠.

(٤) تهذيب التهذيب ١٠: ٤٤.

(٥) راجع: منطق النقد السندي ٣: ١٢٧ ـ ١٣٠.

(٦) الثقات ٧: ٦٤٢.

(٧) المستدرك ٤: ٢٦.

(٨) انظر: الخلاف ٤: ٢٠٠؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٣٢؛ وعمدة القاري ١٤: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ والمعجم الكبير ٢٠: ٢٦١؛ ونصب الراية ٤: ٢٧٥ ـ ٢٧٦؛ وتاريخ مدينة دمشق ٦٠: ١٦٥.

بنت عبد الله بن وهب، والتي هي ابنة بنت المقداد بن الأسود، حيث لم نجد لها توثيقاً لا شيعيّاً ولا سنيّاً، بل قد قال عنها ابنُ حزم: «مجهولة»[(١)]. لكن وصفها ابن حجر بأنّها «مقبولة»[(٢)]، ومثل هذا من مثله لا يكفي، وذلك أنّ مراجعة منهج ابن حجر في "تقريب التهذيب" واستخدامه لفظ مقبول أو مقبولة كثيراً فيه، تعطينا أنّه لم يقصد من ذلك المعنى السائدَ، بل مراد ابن حجر من المقبول أو المقبولة كلّ من ليس له من الحديث إلا القليل وأنّه يؤخذ بحديثه عند المتابعة، دون الانفراد، وقد شرح ذلك هو نفسه في مراتب الجرح والتعديل من الكتاب عينه[(٣)]، وبهذا يُعلم أنّ هذا التعبير لا يفيد الوثاقة أو التعديل بالمعنى الذي نريده.

وأمّا من حيث الدلالة، فهي أيضاً تحكي عن حادثة جزئيّة، يصعب أخذ حكم كلّي أوّلي منها. يضاف إلى ذلك أنّ هذه الرواية وردت في سنن الدارقطني أنّ المقداد أخذ ثلاثة أسهم، واحداً له واثنين لفرسه، وطبقاً لذلك تختلف الروايتان في عمليّة الإخبار، ولا سيّما أنّه قد نُقل هذا الخبر (الثاني) بثلاثة طرق متداخلة[(٤)].

الحديث الثاني عشر: خبر أبي رُهْم الغفاري ـ وهو كُلثوم بن الحُصين الكناني ـ قال: «غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وآله أنا وأخي، ومعنا فرسان، فأعطانا ستة أسهم؛ أربعة لفرسينا، وسهمين لنا، فبعنا سهمينا ببكرتين»[(٥)].

والخبر إخبارٌ عن حادثة جزئيّة، وفيه أبو رُهْم الذي أشادوا فيه من باب صحبته للرسول وتولّيه له على المدينة. وقد ذكر الهيثمي أنّ في السند إسحاق بن أبي فروة، وهو متروك[(٦)]. والخبر في بعض المصادر «عن أبي رهم»، وفي بعضها «عن أبي رهم وأخيه»، وفي بعضها «عن أبي رهم عن أخيه»، وفي بعضها «عن أبي رهم وآخر»، والتصحيف محتمل.

---

(١) المحلّى ٧: ٣٢٦؛ وراجع: إرواء الغليل ٨: ٢٤٦.

(٢) تقريب التهذيب ٢: ٦٥٦.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٤.

(٤) سنن الدارقطني ٤: ٥٩.

(٥) المصدر نفسه ٤: ٥٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٢٦؛ ومسند أبي يعلى ١٢: ٢٩٧؛ والمعجم الكبير ١٩: ١٨٦.

(٦) مجمع الزوائد ٥: ٣٤٢.

الحديث الثالث عشر: خبر عمر بن الخطاب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام، قالوا: «كان رسول اللهﷺ يسهم للفرس سهمين، وللرجل سهماً»(١).

وهذا الخبر يدلّ على سنّة جارية «كان يُسهم»، مما يعطي إيحاءً بأنّ هذه هي القاعدة، أي ثلاثة أسهم مع الفرس، فتطابق الروايات الشيعيّة الصحيحة السند. وفي السند مالك بن أَوْس بن الحَدَثان التابعي المدنيّ (٩٢هـ) الذي لا توثيق له إلا عند بعض قليل مثل ابن حبّان وابن خراش(٢)، علماً أنّه قليل الحديث.

الحديث الرابع عشر: خبر ابن عباس: «أنّ رسول اللهﷺ قسم لمائتي فرس بحنين؛ سهمين سهمين»(٣).

وهي حادثة جزئيّة، وتفيد أنّ للفرس سهمين، لا لمجموع الفرس والراكب، فتعزّز الأخبار الشيعيّة الصحيحة، وفي بعض المصادر بدل حنين كان الحديث عن خيبر، وفي بعضها لثمانين فرساً بدل مائتين، والظاهر وقوع التصحيف؛ لتشابه حنين وخيبر، وكذلك تشابه ثمانين مع مائتين. والخبر ضعيف بكثير مولى بني مخزوم؛ وقد صرّح الهيثمي بعدم معرفته(٤)، وهو صحيح؛ فبعد التتبّع تبيّن إهمال هذا الرجل شيعيّاً، وجهالته سنيّاً، فالخبر لا يستند إليه.

الحديث الخامس عشر: خبر بشير بن عمرو بن مِحْصن، قال: «أسهم لي رسول اللهﷺ؛ لفرسي أربعة أسهم، ولي سهماً؛ فأخذت خمسة أسهم»(٥).

وهذا الخبر يخالف تمام الروايات هنا، إذ يعطي الراكب خمسة أسهم؛ لكنّه حيث كان فعلاً جزئيّاً، فهذا يؤكّد فرضيتنا في أنّ هذه التقسيمات كانت تخضع لما يراه النبيّ بوصفه وليّاً على الغنيمة؛ وربما التبس الأمر على الراوي هنا؛ فظنّ أنّ النفل الذي أعطاه إيّاه الرسول سهماً، وهذا التفسير ممكنٌ للجمع أيضاً بين الوقائع والأحداث.

---

(١) سنن الدارقطني ٤: ٥٨ ـ ٥٩؛ وكنز العمال ٤: ٥٢٥.

(٢) الثقات ٥: ٣٨٢؛ وسير أعلام النبلاء ٤: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) سنن الدارقطني ٤: ٥٩؛ والمستدرك ٢: ١٣٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٢٦؛ ومجمع الزوائد ٥: ٣٤١؛ والمعجم الكبير ١١: ١٥٤؛ و..

(٤) مجمع الزوائد ٥: ٣٤١.

(٥) سنن الدارقطني ٤: ٥٩؛ ونصب الراية ٤: ٢٨٠؛ والجامع لأحكام القرآن ٨: ١٥.

والخبر ضعيف، نصّ على ضعفه ابن حجر[١] والألباني[٢]. وضعفُه من جهة إهمال عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة شيعيّاً وجهالته سنيّاً، حيث لم نجد له توثيقاً سوى عند ابن حبّان[٣].

الحديث السادس عشر: خبر جابر، قال: «شهدت مع رسول الله ﷺ غزاة، فأعطى الفارس منّا ثلاثة أسهم، وأعطى الراجل سهماً»[٤].

وهي ـ ككثيرٍ ممّا سبقها ـ تخبر عن وقائع جزئيّة. وتوجد رواية أخرى عن جابر أيضاً تؤدّي المعنى عينه[٥]. والخبر ببعض طرقه ضعيف بيزيد بن سنان حيث ضعّفه ابن معين[٦]، والنسائي[٧]، والعقيلي[٨] والزيلعي[٩]، وبطريقه الثاني بجهالة أفلح بن سعيد المزني سنيّاً وإهماله شيعيّاً، فالخبر لا يعتمد عليه.

الحديث السابع عشر: خبر الزبير، قال: «أعطاني رسول الله ﷺ يوم بدر أربعة أسهم؛ سهمين لفرسي، وسهماً لي، وسهماً لأمّي من ذوي القربى»[١٠]. وقد ورد هذا الخبر بالمضمون عينه بحوالي أربع صيغ أخرى. ويحتمل أنّ عنوان ذوي القربى كان يشمل الأربعة أسهم كلّها، كما يحتمل ـ وهو الأقرب ـ أن يختصّ بسهم أمّه. وعلى أيّة حال فهذا الحديث أيضاً إخبار عن واقعة، فهو ـ في نفسه ـ محدود من حيث الدلالة.

الحديث الثامن عشر: خبر سهل بن أبي خيثمة: «أنّه شهد حنيناً مع النبيّ ﷺ؛ فأسهم لفرسه بسهمين، وله سهماً»[١١].

---

(١) فتح الباري ٦: ٥١.
(٢) إرواء الغليل ٥: ٦٧.
(٣) الثقات ٧: ٤٥.
(٤) سنن الدارقطني ٤: ٥٩؛ وعمدة القاري ١٤: ١٥٤؛ ونصب الراية ٤: ٢٧٦.
(٥) سنن الدارقطني ٤: ٦٢؛ وبغية الباحث: ٢٠٩.
(٦) تاريخ ابن معين (الدارمي): ٢٣١؛ وتاريخ ابن معين (الدوري) ١: ٣٠٩؛ و٢: ٣١٧.
(٧) كتاب الضعفاء والمتروكين: ٢٥٢.
(٨) الضعفاء ٤: ٣٨٢ ـ ٣٨٣؛ وانظر: الجرح والتعديل ٩: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.
(٩) نصب الراية ٤: ٢٧٧.
(١٠) سنن الدارقطني ٤: ٦١ ـ ٦٢.
(١١) المصدر نفسه ٤: ٦٢.

وهو واقعة جزئية تؤيّدها رواية السهمين للمائتي فرس في حنين، والتي تقدّمت سابقاً. وشبيه هذا النص رواه أبو هريرة أيضاً[1].

٥.٣.٢. التقويم المجموعي للنصوص الحديثيّة والتاريخيّة في أسلوب قسمة الغنائم

من خلال هذا المشهد الحديثي والتاريخي، السنّي والشيعي، يتبيّن الآتي:

أوّلاً: لم يثبت سنداً من هذه الروايات سوى خبر شيعيّ هو: خبر إسحاق بن عمار (رقم: ٣)، وثلاثة أخبار سنيّة على أبعد تقدير هي: خبر ابن عمر (رقم: ٨)، وخبر مجمّع بن جارية (رقم: ٩)، وخبر عمر بن الخطاب وطلحة والزبير (رقم: ١٣).

والخبر الأوّل ـ مع الخبر الأخير ـ دالّ على ثلاثة أسهم للفارس، فيما خبر ابن عمر تضاربت نقولاته على مستوى المتن، أمّا خبر مجمّع بن جارية فدلّ على سهمين مقابل سهم واحد.

ثانياً: طبقاً لنظريّة حجيّة خبر الثقة الظنّي يُعمل بأخبار الثلاثة أسهم (خبر إسحاق بن عمّار وخبر عمر وطلحة والزبير)، أمّا خبر ابن عمر فإمّا يسقط لوجود تضارب فيه أو يؤخذ بما وافق الأخبار الثلاثة المتقدّمة، والنتيجة توافق مشهور أهل السنّة وتخالف المشهور عند الشيعة، إلا إذا لم يستفد شخصُ الحكم الأوّلي من سيرة النبيّ وعليّ معاً. وأمّا خبر مجمّع بن جارية المخالف لهذه الأخبار فقد قلنا فيه بأنّه حادثة جزئيّة، فيمكن جمعه مع النصوص الثلاثة الأولى المعتبرة.

أمّا على نظريّة حجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني، فيصعب العمل بشيءٍ هنا، بل حتى على نظريّة حجيّة خبر الثقة ضمن بعض المباني؛ لأنّ خبر حفص بن غياث (رقم: ١)، وخبر عوالي اللئالي (رقم: ٥)، وخبر الحسين بن عبد الله (رقم: ٦)، وخبر الدعائم (رقم: ٧)، وبعض صيغ خبر ابن عمر (رقم: ٨)، وخبر مجمع بن جارية (رقم: ٩)، وخبر عائشة (رقم: ١٠)، وخبر المقداد (رقم: ١١) في بعض صيغه، كلّها تعطي سهمين في مقابل واحد، فتعارضها سائر الأخبار البالغ عددها ـ مع الصحيح سنداً ـ ثمانية أخبار، أي أنّ الروايات من حيث العدد متساوية، علماً أنّ بعضها أخصّ من بعض، وبعضها أحداث جزئيّة، فتحصيل الوثوق بحكمٍ أوّلي هنا صعب.

هذا إذا أخذنا الحساب العددي، أي راقبنا فقط أعداد الروايات بشكل حسابي عام، أما إذا

---

(١) المصدر نفسه.

نظرنا بشكل آخر إلى الروايات، فقد يقال: إنّ كلاً من خبر ابن علوان وإسحاق يدلّ على أنّ هذه سيرة النبيّ وعليّ، أمّا إذا أخذنا سائر الأخبار المؤيّدة لها فهي تدل على فعل النبيّ ذلك في تجارب جزئيّة مثل تجربة أبي رُهْم الغفاري وخبر ابن عباس في أحداث خيبر أو حنين، وخبر جابر في إحدى الغزوات التي لم يسمّها، وخبر سهل بن أبي خيثمة في تجربته الشخصيّة أيام حنين، فالأخبار الجزئيّة لا تعطي دلالة على الحكم الأوّلي؛ لأنّها أحداث قليلة، بل قد تكون جميعها وقعت في حنين، لكنّ ضمّها إلى الخبرين الصحيحين يجعلها تؤكّد مضمونهما بدرجة أو بأخرى.

وفي المقابل، إذا نظرنا إلى أخبار السهمين، فسنجد ـ بعد استبعاد خبري ابن عمر والمقداد؛ لتضارب المنقول فيهما ـ أنّ بعضها يخبر عن حكم شرعي، ولا يتحدّث عن تجربة تاريخيّة، بينما لم نجد رواية بثلاثة أسهم تتحدّث عن حكم شرعي لا عن تجربة نبويّة، فخبر حفص بن غياث يعطي نصاً مبيّناً لحكم شرعي لا لحدث تاريخي، كذلك خبر دعائم الإسلام؛ إذ يحدّد الموقف في الغنيمة ولا يخبر عن حادثة جزئيّة أو عن سيرة، فميزة هذين الخبرين من بين الأخبار هنا أنّهما نصّان دالان على الحكم الشرعي؛ لا حاكيان عن واقعٍ تاريخي، وهذا ما يمكنه أن يساعد على تحليل الموقف، إذ يكون الحكم الأوّلي بدلالة هذين النصّين هو سهمان للفارس، لكنّ الرسول والإمام عليّ في أغلب الحروب كانا يعطيان ثلاثة أسهم، وبالجمع بين نصوص الثلاثة ونصوص السهمين مع هذين النصّين المتقدّمين نفهم أنّ الحالة الغالبة كانت الثلاثة أسهم، والحالات القليلة كانت السهمين، والأصل الشرعي هو السهمان، بدلالة خبر الدعائم وخبر حفص، فنحمل الزيادة على النفَل الذي ظنّوه هم سهماً إضافيّاً، أو قصدوا بالإسهام ما يشمل النفل وأمثاله.

والمعارضة الأساسيّة التي تبقى بين خبر ابن علوان وخبر الصحابة الثلاثة عمر وطلحة والزبير، فإنّهما يخبران عن سيرة الرسول ومع ذلك يختلفان.

وعليه، فإذا أخذنا مجموع الروايات بعين الاعتبار، وأرحنا أنفسنا من تعارض خبر ابن علوان مع خبر الثلاثة، يمكن حمل أخبار السهمين على الحقّ الأوّلي والقدر المتيقّن، وأخبار الثلاثة على ما زاد نفلاً أو رضخاً أو جعالةً أو خمساً أو.. فلا يكون هناك تعارضٌ حقيقيّ بين الأخبار، لكن تكون النتيجة لصالح السهمين وفاقاً لمشهور الإماميّة دون الثلاثة؛ فإحراز الثلاثة مشكلٌ على

نحو الحكم الأوّلي.

وقد نعزّز ما نقول بحمل مثل خبر ابن علوان وإسحاق والصحابة الثلاثة على الإخبار عن أنّ رسول الله كانا يسهم بالثلاثة أسهم أو بالسهمين مقابل عدم إسهامه، فلا تكون الجملة مشيرةً أساساً إلى سيرة عامّة، بل إلى وقوع ذلك مقابل القول بعدم وقوعه، وهذا ما يخفّف التعارض بين الروايات أكثر فأكثر، وعليه نأخذ بالاثنين؛ لأنّه متيقّن، ونذر الثلاثة لاحتمال التدبيريّة.

وعليه، فعلى مبنى حجيّة خبر الثقة قد تكون النتيجة ثلاثة أسهم للفارس إذا لم نحمل الصحيحتين على الإخبار عن أصل وقوع هذا النوع من الإسهام، ولم نقل بأنّهما مجرّد حكاية عن واقع تاريخي يصعب معه الجزم بحكم أوّلي، **وأمّا على مبنى الخبر الموثوق فضمّ الروايات إلى بعضها لا يعطينا ـ بعد هذا التحليل السندي والدلالي ـ وثوقاً بأوليّة الحكم بثلاثة أسهم، بل نأخذ بالقدر المتيقّن وهو السهمان، ونحمل الزائد على تصرّف الحاكم في الغنيمة؛ جمعاً بين النصوص، أو نقول بأنّ هذا التنوّع في النصوص كاشف عن أنّه ليس هناك شيء شرعيّ محدّد أصلاً وإنّما كان النبيّ يسهم بطريقة تارةً وبأخرى أخرى.**

وأمّا حمل أخبار الثلاثة أسهم على صورة تعدّد الأفراس كما فعله الطوسي، حيث قال: «الوجه في الجمع بين الخبرين أنّ الفارس إذا لم يكن له إلا فرس واحد كان له سهمان سهمٌ له وسهم لفرسه، وإذا كان معه فرسان كان له ثلاثة أسهم، له سهم ولفرسيه سهمان، ولا يقسم لما زاد على الفرسين..»[(١)]، **فلا شاهد له**، وهو حملٌ تبرّعي، ولا سيّما أنّ شاهده ضعيف السند كما سيأتي إن شاء الله.

وأمّا حمل أخبار الثلاثة أسهم على التقية، فهو:

أوّلاً: متفرّع على فرض التعارض، وقد تبيّن أنّه لا تعارض.

وثانياً: متفرّع على فرض صحّة سند أخبار السهمين، وقد تبيّن عدم صحّة السند، علماً أنّ روايات أهل السنّة فيها السهمان والثلاثة، وفي عصر الإمام الصادق لم تكن المذاهب اللاحقة التي عرف عنها هذا القول قد استقرّ أمرها وهيمنت على الحياة الدينيّة والقضائيّة، فلا شاهد لهذه التقية التي فرضها مثل المحقّق النجفي[(٢)].

---

(١) الاستبصار ٣: ٤؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٦: ١٤٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١٦.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٠٢.

مخرَجات البحث في أسلوب قسمة الغنائم

انطلاقاً مما تقدّم نستنتج:

أ ـ السهم بين الفرَس والراكب، وعلاقة ذلك بتعدّد الأفراس (المركبات العسكريّة)

إنّه لا دليل يُركَن إليه على التمييز بين فرس واحد وفرسين وثلاثة أفراس، وفاقاً لمثل السيّد الخوئي[1]، فما قيل من أنّه يُسهَم لفرسين، ولا يُسهم لثلاثة، لا دليل عليه بخصوصه؛ لأنّ خبر الحسين بن عبد الله (رقم: ٦) ضعيفٌ بالحسين نفسه؛ لأنّه مجهول، ولا يوجد خبر شيعي آخر غيره.

وعليه فمقتضى القاعدة هنا أن يقال: إذا فهمنا من الروايات أنّ السهمين يعطيان أحدهما للفارس والثاني للفرس، فالمفترض أن يأخذ كلّ فرس سهماً، ومن ثم يكون السهم لصاحب الفرس، ولو كان صاحب منفعته إذا استأجره، على حسب الاتفاق مع المالك، فلو كان لرجلٍ مائة فرس وضعها في الحرب كان له مائة سهم مثلاً وهكذا.

ولا يبعد ـ بضمّ الأخبار إلى بعضها ـ أن يكون السهم للفرس نفسه؛ وأنّ عنوان "الفارس" المأخوذ في بعض الروايات لا لكونه فارساً، بل لفرسه؛ جرياً على الحالة المعتادة من كون الفارس هو صاحب الفرس التي هو عليها؛ يؤيّد ذلك كلّه أخبار الفرسين وأخبار المقاتلة في السفن وصريح العديد من الروايات في أنّه أسهم لي بسهم ولفرسي بسهم، فهذا كلّه يكشف عن أنّ السهم كان للفرس، فحيث ضعُف سند خبر الحسين بن عبد الله، كان معناه أنّ لكلّ فرس سهماً يأخذه صاحب الفرس مهما بلغ عدد أفراسه.

لكن لو فهمنا أنّ السهمين يعطيان للفارس بما هو فارس لا للفرس؛ فهنا تخرج الأفراس عن القسمة أو تكون العبرة بنوعيّة المقاتل من كونه راجلاً أو راكباً، فيأخذ سهمين أو ثلاثة حتى لو كان معه خمسون فرساً.

أمّا على الصعيد السنّي، فقد ورد عن مالك ـ وحتى غيره ـ بأنّه لا يعطى إلا لفرس واحد[2]،

---

(١) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٨٧.

(٢) انظر: نصب الراية ٤: ٢٨١؛ وصحيح البخاري ٣: ٢١٨.

لكنّه صار واضح الضعف من مطالعة الأخبار الحديثيّة والتاريخية هنا، وقد روي عن الأوزاعي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقسم للخيل، وكان لا يسهم للرجل فوق فرسين وإن كان معه عشرة أفراس[١]، لكنّ هذا الخبر واضح الضعف بالإرسال، وقد صرّح بضعفه الألباني[٢]، ومعه فنظلّ على مقتضى القاعدة المذكورة آنفاً.

وينتج عمّا تقدّم، أنّه إذا ثبت أنّ السهم للفرس وإخراجه للحرب، ثبت السهم ولو لم يقاتل بالفرس مطلقاً، كما في حال حرب البحر وبين السفن، أمّا إذا جعلنا السهم للفارس لقيامه بالقتال راكباً، فمن الواضح أنّه لم يحصل منه هذا التلبّس، إلا إذا قيل: إنّه أبدى الجهوزيّة لذلك والخبرة، فيأخذ على وفق ما قلناه فيما سبق.

هذا هو الصحيح، أمّا الاعتماد على الأخبار الخاصّة هنا فلا يحسن؛ لأنّها ضعيفة السند، والعمدة عندهم الإجماع وخبر حفص بن غياث[٣]، وقد صار واضحاً عدم إمكان الاعتماد عليهما.

فالحقّ أيضاً مع السيد الخوئي في إفتائه بأنّ أحكام الغنيمة تنطبق بلا فرقٍ بين البرّ والبحر[٤].

ب ـ المركوب بين التخصيص بالخيل والتعميم لمطلق المركبات العسكريّة

اشتهر بين الفقهاء المسلمين أنّه لا يُسهم إلا للخيل، فلا يُسهم لوسائل الركوب الأخرى كالإبل والبغال والبقر والحمير والفيلة ونحوها. واستُند في ذلك تارةً إلى الإجماع والشهرة وعدم الخلاف، وأخرى إلى أنّه لم ينقل أنّ النبي أسهم لغير الخيل رغم وجود الإبل والأبعرة معهم عادةً، ولا أنّ أحداً من الخلفاء بعده فعلها[٥].

بل قد خاض العلماء هنا في الحديث عن أنواع الخيل، فمنعوا بعضها وقبلوا بعضاً آخر، فقبلوا

---

(١) انظر: تنقيح التحقيق ٢: ٢٧٣؛ ونصب الراية ٤: ٢٨١.

(٢) إرواء الغليل ٥: ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٢٠٣.

(٤) انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٨٧.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

بالخيل العتيق (عربي الأبوين)، والبِرذَون (غير العربي من الأبوين معاً، وجمعه براذين)، والمقْرِف (أمّه فقط عربيّة)، والهَجِين (أبوه فقط عربيّ). لكن ذهب بعضهم إلى عدم الإسهام للخيل القَحْم (الكبير الهرم)، والرازح (لا حراك له بعد هزال أو هو الهالك هزالاً)، والضَرَع (الصغير الذي لا يُركب أو هو الضعيف)، والأعجف (وهو المهزول)؛ لأنّها لا يقاتل بها، وقيل: بل يسهم؛ لصدق الاسم، وذكروا ـ وفقاً لذلك ـ أنّ على إمام المسلمين تعاهد الخيول لتمييز ما ينفع منها من غيره[1].

ويمكن التعليق على هذه الكلمات كلّها:

أوّلاً: لا يوجد نصٌّ من كتابٍ أو سنّة هنا يتحدّث عن هذه الأمور كلّها.

ثانياً: ليس هناك حكم أوّلي بتخصيص الخيل وإخراج غيره؛ بل العبرة بصدق عنوان إعداد الجيش عسكريّاً، ولم يُتعارف بين العرب والمسلمين فيما مضى أن يقاتلوا على بقر أو فيلة أو حمير أو نحوها، بل كانت عادة الحروب والقسم غير الراجل من الجيش أن يركب الخيل ويقاتل عليها، فليست العبرة بمطلق مركوب، بل المهم مركوبٌ يصدق عليه أنّه تجهيزٌ للحرب، فهذا مثل الدراجات الهوائيّة في عصرنا لو أخذت للحرب، فصحيح يركب عليها وتوصل إلى الأرض التي نريد، لكنّها لا يصدق عليها عادةً أنّها مركب عسكري يساهم في الحرب.

ولهذا الفهم القائم على مناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصيّة عرفاً والملاحظة التاريخيّة السياقيّة، لم يكن الرسول يُسهم لكلّ ما يُركب عليه؛ لأنّه ليس تجهيزاً عسكرياً في الحرب، وعليه فالمفترض النظر في العنصر المادّي الذي يدعم العمليّة الحربية، فهذا هو الذي يُسهَم له عندما يصدق عليه المشاركة في القتال ولو بنحو الجهوزيّة.

ثالثاً: حيث لم تكن العبرة بخصوص الخيل، لم يكن هناك معنى للحديث عن أنواعه إلا من حيث صدق عنوان المركوب العسكريّ المستخدم في الحرب؛ فكلّما صدق عنوان الدعم العسكري (المركوب) بحيث يصحّ اعتباره مشاركاً في القتال، أخذ حصةً من الغنيمة، وكلّما لم يشارك المركوب في القتال كالدراجة الهوائيّة أو السيارة المدنيّة التي توصل إلى الجبهة العسكريّة فقط لم يكن هناك سهم لها، وليست العبرة باسم الخيل؛ لأنّ الموضوع بطبعه بعيدٌ عن أجواء

(١) راجع: المصدر نفسه ٢١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

التعبديّة.

رابعاً: يُفهم من عدم إسهام الرسول لغير الخيل، أنّ العبرة بدعم العمليّة العسكرية مباشرةً بما يصدق عليه أنّه تجهيزات حربيّة؛ فليس كلّ دعم لوجستي يعطي حصّةً في الغنيمة، من هنا وبرفع الخصوصيّة عن الخيل، والنظر إليه بوصفه وسيلةً من وسائل الحروب، كما فهم منه ذلك الفقهاء في مباحث السبق والرماية، ممارسين إلغاء الخصوصيّة عرفاً، نعمّم الحكمَ في عصرنا لكلّ وسيلةً نقليّة تعدّ من أدوات الحروب كالدبابات والمدرّعات، وبطريق أوضح الطائرات العسكريّة المقاتلة على أنواعها جميعاً، فهذا هو القدر المتيقّن من إلغاء الخصوصيّة ومساحته.

وعليه، فوفقاً لما قلناه في الإسهام للأفراس مهما بلغ عددها، وما قلناه هنا من عدم خصوصيّة الخيل، بل يعمّ كلّ مركوب عسكري، نتوصّل ـ حتى على النظريّة المشهورة في الغنائم ـ إلى أنّ الدولة في عصرنا هي التي تجهّز الجيش بالعتاد والسلاح، ومنها الدبّابات والطائرات، فيفترض حساب مجموع هذه الأشياء وأخذ الدولة حصّتها منها؛ وهذا يقترب كثيراً مما قلناه سابقاً من أنّ عنصر الدعم المادي يلعب دوراً في تقسيم الغنائم.

ج ـ معيار الإسهام للمركبات بين الملكية والانتفاع وتأثيره على فقه الغنيمة المعاصر

تعرّض الفقهاء هنا ـ بشكلٍ أو بآخر ـ لحالة ما لو كان الفرس مستأجَراً أو مُعَاراً، وذهبوا ـ على المعروف ـ إلى أنّ المستأجر كالمملوك يُسهَم له، لكنّهم قالوا بأنّ السهم يكون للمقاتل على الفرس حال حيازة الغنيمة[1].

وهذه المسألة مهمّة هنا؛ لأنّنا إذا جعلنا العبرة بصاحب الفرس، أي المالك له أو لمنفعته على الأقلّ، فقد تتقدّم مؤسّسة أو رجل أعمال بدعم الجيش بمركبات عديدة، وتكون الأسهم له، أمّا على فتوى بعض الفقهاء، فالمفترض أنّ الأسهم تكون للمقاتلين الذين منحوا حقّ استخدام الفرس، ولو لم يستأجروه. ويستتبع ذلك أيضاً تأثيراً على نظريّتنا هنا من أنّ القسم الأكبر من الغنيمة يعود للدولة في عصرنا حيث هي المموّلة للجيش.

لكنّنا نعلّق هنا، بأنّ ظاهر النصوص المتقدّمة أنّ السهم كان للفرس؛ ومقتضى القاعدة حينما

(١) راجع: المصدر نفسه ٢١: ٢٠٨.

لا يملك الفارس الفرس ولو منفعةً أن يعود ما للفرس لمالك الفرس، فهذا مثل نماءٍ منفصل حصل للمملوك، فالمفترض عوده لمالكه، وعوده لراكب الفرس خلافُ القاعدة.

يُضاف إليه أنّ بعض الروايات المتقدّمة التي التزموا بها نصّت على أنّه يُسهم لفرسين للرجل، وهذا خير دليل على أنّ العبرة بالفرس نفسه من حيث علاقته بمالكه دون راكبه، وإلا لو كان لديه عشرة أفراس يركبها عشرة فرسان لما صحّ قصر الإسهام على فرسين، ونحن نعرف أنّه من البعيد أن يصدق عليه حال الحرب أو حين حيازة الغنيمة أنّه كان راكباً لعدّة أفراس له، فمن مثل هذه الروايات يعرف أنّ سهم الفرس يكون لصاحب الفرس لا لراكبه، وإلا كان الأنسب أن يعطى السهم للفارس بوصفه فارساً، لا أن تتحدّث أكثر الروايات هنا عن سهم الفرس نفسه، كما هو واضح.

وعليه، فإذا كان الراكب مالكاً للفرس، كان عنوانا المالك والراكب مجتمعَين فيه، فيكون سهم الفرس له، وأمّا إذا كان الراكب منتفعاً من الفرس لا مالكاً له ولا مستأجراً، كان السهم للمالك وفق الأصل الأوّلي، إنّما الكلام لو كان الراكب أو غيره مستأجراً للفرس وقدّمها للحرب فمن يكون له السهم هل هو المالك أو المستأجر أو الراكب؟ هذه المسألة شديدة البلوى في عصرنا بعد أن عمّمنا عنوان الخيل على مطلق المركبات العسكريّة.

في الحقيقة، ليس لدينا نصّ هنا يعطي دلالة مباشرة واضحة على هذه الحال، لكن مقتضى القاعدة أن تتّبع طبيعة عقد الإجارة بين المستأجر والمالك، فإن تضمّن العقد تصريحاً أو غيره ـ كما لا يبعد أن يكون كذلك عرفاً بين الناس ـ أن يتصرّف المستأجر في الفرس وما يربحه يكون له، تماماً كمن يستأجر دكّاناً لينتج منه مالاً، أو يستأجر سيارةً ليضارب بها مع آخر وهكذا، فهنا يفترض القول ـ حيث لا يوجد قيد ولا شرط خاص في العقد ـ برجوع السهم إلى المستأجر للمركبة والفرس، دون المقاتل ولا المالك.

وبهذا نعرف حكم الخيل المغصوبة وغير ذلك مما بحثوه، فلا نطيل.

ومن هنا نعرف الجواب عن مسألة مستجدّة اليوم، وهو أنّ الخيل قديماً لم يكن يركبها سوى شخصٌ واحد، أمّا في المركبات العسكريّة اليوم مثل الدبابات والمدرّعات فإنّ من يقودها ويعمل بها قد يصل إلى خمسة أو عشرة جنود، وفي مركباتٍ بحريّة ـ كالغوّاصات ـ قد يصل لمئات الجنود،

فإذا أعطينا السهم للمقاتل كان السهم شركةً بين هؤلاء، لكنّنا حيث نبني على أنّ السهم يرجع للمالك ولو ملك منفعة، فيرجع له، فإن كان واحداً فهو، وإلا كان السهم شركةً بين المالكين. وسيأتي ما يتصل بهذه المسألة قريباً جداً إن شاء الله تعالى.

د. متى وكيف يكون استحقاق سهام المركبات؟

تحدّث الفقهاء هنا في أنّه متى وكيف يستحقّ الفارس سهمين؟

أ ـ احتمال أنّ العبرة بكونه فارساً بدخول الحرب، أي أنّه لو دخلها ومعه فرس استحقّ سهم الفرس حتى لو قُتل فرسه أثناء الحرب أو مات أو هرب أو غير ذلك. وفي عصرنا حتى لو دمّرت مركبته العسكريّة أثناء الحرب.

ب ـ وذهب فريق ـ وقيل: هو الأكثر ـ إلى أنّ المهم صدق عنوان الفارس عليه عند حيازة الغنيمة، وهذا معناه أنّه لو كان راجلاً حين الحيازة، لكنّه قبل القسمة صارت لديه فرس لم يقسم له، والعكس صحيح.

ج ـ وذهب جماعة إلى أنّ العبرة بصدق عنوان الفارس عند قسمة الغنيمة، وهذا ما اختاره المحقّق الكركي والشهيد الثاني[١]، على أساس أنّ زمان القسمة هو محلّ اعتبار الفارس والراجل كي يعطَيا حقوقهما، يعزّز ذلك أنّ المولود بعد الحرب قبل القسمة والجيش اللاحق الذي يصل قبل القسمة يعطيان من الغنيمة، فكأنّ زمان القسمة هو الزمان المعتبر.

د ـ وطرح بعض الفقهاء ـ كما هو محتمل بعضُ نُسخ القواعد للعلامة، وفقاً لما أشار إليه غير واحد مثل الشهيد الثاني في المصدر المشار إليه آنفاً في الهامش ـ احتمال كفاية أحدهما: زمان الغنيمة وزمان القسمة، ففي أيّ من هذين الزمانين صدق عليه عنوان الفارس أخذ سهمه.

هـ ـ وفي بعض نسخ القواعد أنّ العبرة بصدق العنوان المذكور عليه من حين الحيازة إلى زمان القسمة[٢].

وفي خضم هذا الخلاف اعتبر صاحب الجواهر[٣] أنّ محور البحث هو تحديد متى تُملَك

(١) انظر: جامع المقاصد ٣: ٤١٧؛ ومسالك الأفهام ٣: ٦٣.

(٢) انظر كلام العلامة الحلي في قواعد الأحكام ١: ٤٩٧.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

الغنيمة؟ هل تملك حين الحيازة أو حين القسمة؟ فإذا كانت تملك حين الحيازة فهذا معناه أنّ المهم صدق عنوان الفارس والراجل في ذلك الوقت، حتى لو زال الوصف بعد ذلك؛ لأنّه في ذلك الوقت دخلت الغنائم في ملكيّة المقاتلين، وإن كانت تملك عند القسمة كان اللازم ـ للسبب نفسه ـ أن يقع الوصف في هذا الزمان.

من هنا، قد يترجّح احتمال زمان الحيازة بأنّ ظاهر الأدلّة أنّ الغنائم تُملك في ذلك الوقت، وبخاصّة مع التعبير في خبر حفص بن غياث المتقدّم والذي رفض النفل بعد انتهاء القتال معلّلاً بأنّ الغنيمة قد أحرزت، بل الأقوى في الدلالة منه ما في خبر الدعائم عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من مات في دار الحرب من المسلمين قبل أن تحرَز الغنيمة فلا سهم له فيها، ومن مات بعد أن أحرزت فسهمه ميراثٌ لورثته»[1]. فإنّ هذا الخبر واضح في جعل زمان الحيازة معياراً في استحقاق الغنيمة، وهذا كلّه معزَّز ومنجبر بعمل أكثر الفقهاء بهذه النظريّة، أمّا مسألة المولود وقضيّة الجيش اللاحق فيُقتصر عليها وإلا كان قياساً[2].

ولنا تعاليق على كلماتهم هنا، أهمّها:

التعليق الأوّل: إنّ الاستناد إلى خبر حفص هنا باطلٌ؛ لضعفه السندي، مضافاً إلى أنّ هذا المقطع المستشهَد به هنا ورد في التهذيب دون الكافي. وهكذا الحال في خبر الدعائم، فهو في غاية الإرسال لا يُحتجّ به. وأمّا الانجبار بعمل الأصحاب، فنحن لا نُحرز اعتمادَهم على هذين الخبرين؛ لاحتمال اعتمادهم على تحليل عامّ، وحتى لو أحرزنا فالكبرى غير ثابتة ما لم تعطِ وثوقاً، وتحصيلُه هنا في مثل هذه القضايا مشكلٌ.

التعليق الثاني: إذا كان المراد من هاتين الروايتين الاستدلال بتعبير «إحراز الغنيمة» فكلمة الإحراز لا تعني الملكيّةَ لغةً، بل تعني النيل والحيازة والدخول تحت اليد والضمّ والصون وما شابه ذلك[3]، فلا مانع أن يكون الإحراز سابقاً على الدخول في ملكيّة المقاتلين عقلاً وعقلائيّاً وشرعاً؛ ولهذا يتحدّث الفقهاء عن موضوع التملّك بالحيازة، فحيازة المباحات العامّة سبب

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٨٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٩١.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣) راجع ـ على سبيل المثال ـ: لسان العرب ٥: ٣٣٣.

للملكية لا عينها. وأمّا إذا كان المقصود الاستفادة من الحكمين الموجودَين في الروايتين وهما حكم النفل قبل الحيازة وبعدها، وحكم الإسهام للميّت، فهذا ليس بأقلّ من الاستشهاد بمسألتَي المدد اللاحق والمولود الجديد، فإذا كان الآخران قياساً فالاستدلال هنا قياسٌ أيضاً.

التعليق الثالث: إنّ الاستدلال بالمولود الجديد ضعيفٌ؛ لما تقدّم من أنّ إعطاء المولود من الغنيمة خلاف القواعد في باب الغنائم، والرواياتُ التي استدلّ بها ضعيفة السند كما تقدّم، فلا يمكن جعل هذا الأمر دليلاً على أنّ العبرة بزمان القسمة، وكذلك الحال في الاستدلال بإعطاء المدد اللاحق من الغنيمة بالروايات الخاصّة، فقد تقدّم أنّها بأجمعها ضعيفة السند. وعليه فما ذكروه من أدلّةٍ هنا لنظريّاتهم كلّه محلّ نظر.

التعليق الرابع: إنّ الصحيح في هذه المسألة أن نبقى مع ما تقتضيه الدلالات والقواعد العامّة، وعليه نقول:

أ ـ إن بنينا على أنّ العبرة بالفرس ولو بجهوزيّته للحرب، كما هو الحقّ وفقَ ما تقدّم، فالصحيح هنا إعطاء مالك هذا الفرس السهمَين حتى لو قُتل فرسه أثناء الحرب أو مات قبل الحيازة، فضلاً عمّا قبل القسمة وبعد الحيازة؛ لصدق عنوان تجهيزه للحرب. لكن لو مات قبل الحرب أو تبيّن مرضه بحيث لا مجال للاستفادة منه ثمّ مات لم يكن له شيء؛ لعدم صدق التجهيز، وهكذا الحال في عصرنا مع المركبات الجديدة.

وعليه، لا عبرة بزمان الحيازة ولا القسمة ولا غير ذلك، إنّما العبرة بصدق أنّ فرس هذا الرجل شارك في الحرب ـ ولو بالجهوزيّة ـ وكان جزءاً من تجهيزها القتالي أو لا؟

ب ـ وأمّا إذا بنينا على أنّ العبرة بصدق عنوان الفارس على المقاتل، فهذا أيضاً لا قيمة له بحسب التحديدات التي قالوها، وإنّما ننظر عند القسمة هل يصنَّف هذا المقاتل أو ذاك ـ في المقطع الزمني المتصل بواقعة الحرب نفسها ـ في عداد الفرسان أو الرجّالة؟ ومع الشكّ فالأصل عدم الزيادة، وهي الفروسيّة، فنلاحظ مجموع مشاركته في الحرب بالمعنى الذي تقدّم للمشاركة.

والنتيجة: إنّه على المبنيين لا حاجة لتكلّف كلّ ما تقدّم، بل الصحيح ما قلناه، ولا سيما بعد سقوط استدلالاتهم الخاصّة في المقام.

٤.٥. زمان قسمة الغنائم

لا يوجد زمانٌ إلزاميٌّ لتقسيم الغنائم عند مشهور العلماء، لكنّ الفقهاء المسلمين اختلفوا هنا، فبعضهم ذهب إلى كراهة تأخير قسمة الغنيمة في دار الحرب إلا مع عذر، وقد ذكر بعضهم أنّ هذا الحكم مشهورٌ شهرةً عظيمة بين الأصحاب (الإماميّة)، بل لم يُحكَ الخلافُ فيه إلا من ابن الجنيد، الذي يمثل أحد أوجه الرأي الآخر، حيث نُسب إليه أنّ الأولى جعل القسمة في دار الإسلام بعد العودة من الحرب[1].

وقد خالف في هذا المجال الأحنافُ، حيث ذهبوا إلى عدم جواز قسمة الغنيمة قبل العودة والاستقرار في دار الإسلام، محتجّين بعدم تحقّق الملك إلا بذلك، وبأنّ كلّ واحد من الغانمين له التصرّف الضروري بالعلف وأمثاله بمقدار الحاجة حتى يرجعوا إلى بلادهم.

والقرآن الكريم ـ كما العقل وسيرة العقلاء ـ لا شاهد فيه على شيء هنا، والمهم هو ملاحظة ما تقتضيه الدلالات والقواعد العامّة من جهة، وما جاء في الأخبار والتاريخ من جهة أخرى:

١ ـ أمّا على مستوى الدلالات والقواعد العامة؛ فلا يوجد سوى عنوان المصلحة وولاية المسؤول عن التصرّف بالغنيمة؛ فإذا كانت المصلحة تستدعي تقسيم الغنيمة فوراً في أرض المعركة أو بلاد الحرب، ورأى وليّ الأمر ذلك، كان التقسيم هناك راجحاً، وإن كانت في بلاد الإسلام بعد العودة كان التقسيم هناك هو الراجح؛ ولا إلزام هنا استناداً إلى أصل البراءة وسائر الأصول العدميّة، لكن لو لزم من التأخير أو الإسراع ضررٌ يعود على مال المسلمين أو على نفوسهم لزم السعي بما لا يوجب الوقوع في هذا الضرر. والأوفق بالقواعد هو الأسرع فالأسرع؛ سعياً لتسليم الحقوق إلى مستحقّيها بشكلٍ أسرع، وذلك كلّه يكون بالطبع بحسب ما تقتضيه ظروف الزمان المكان، فالحقّ عدم وجود حكمٍ أوّلي هنا إلا بالصورة التي بيّناها؛ ولهذا قلنا: إنّ للحاكم التأخير في الدفع عبر طريقة المعاش والضمان الصحّي.

وأمّا ما ذكره الأحناف من عدم تمامية ملكيّة الغنيمة إلا بعد الدخول في دار الإسلام ومعهم الغنيمة، فهذا ما لا شاهد له؛ فإنّ ظاهر آية الغنيمة والخمس أنّ الملكيّة لا تأبى أن تتحقّق قبل

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢١٢.

الدخول في دار الإسلام، ولا يوجد نصّ يدلّ على لزوم الدخول بالغنيمة دار الإسلام حتى تملك، وأمّا مسألة جواز التصرّفات الضروريّة في الغنيمة كالأكل والعلف، فهذا يمكن تصوّره حتى لو كانت الغنيمة مملوكة للجميع؛ لفرض الحاجة إلى هذا التصرّف، وهذه الحاجة ليست شخصيّة، بل هي حاجة الجيش بما هو جيش؛ لهذا لم ينقص من حساب كلّ فرد ما أخذه بهذا التصرّف، ويكفينا معقوليّة هذه الصورة لنفي الاستشهاد بهذا الأمر لصالح ما ذهب إليه الأحناف.

٢ ـ **وأمّا على مستوى شواهد التاريخ والحديث**، فهي بعض وقائع التاريخ، ونذكر بعض النماذج من باب المثال:

أ ـ ما جاء في غير مورد ومصدر من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قسّم غنائم حنين في الجِعرانة[1]، وهذا الشاهد يقف لصالح مثل ابن الجنيد؛ لأنّه يدلّ على أنّ النبيَّ قسّم الغنائم بعد العودة.

ب ـ ما جاء من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قسّم غنائم بدر في ناحية منطقةٍ يقال لها: الصفراء[2]، وهذا يدلّ على القسمة خارج دار الإسلام، لكنّ ظاهر ابن سعد أنّ القسمة كانت بعد العودة[3].

لكن مهما بلغت هذه الشواهد، فأقص ما تفيد الجواز، دون اللزوم، ولا حتى كراهة الطرف الآخر، بل لا يحرز منها حتى استحباب الطرف الأوّل؛ لأنّ هذه أفعال محدودة في قضايا غير عباديّة قد تكون ناتجة عن مصالح ظرفيّة أو عن أعراف غير منافية للشرع، سار عليها الرسول.

فالصحيح البقاء على مقتضى القواعد، وقد عرفت أنّها لا تستدعي ـ بالعنوان الأوّلي ـ شيئاً هنا؛ وإنّما الثابت هو مراعاة المصلحة وعدم الضرر.

ومنه يظهر ما لو غزا العدوُّ المسلمين في بلادهم وهُزِمَ وأخذوا غنائمهم بعد فراره، فلا حاجة للإطالة.

---

(١) انظر: صحيح البخاري ٢: ١٩٩؛ و٤: ٣٥، و٥: ٦٢؛ وصحيح مسلم ٤: ٦٠؛ وسنن أبي داود ١: ٤٤٣؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٤: ٣٤٥، و٥: ١٠، و٩: ٥٦؛ وصحيح ابن حبّان ٩: ٨٠؛ ونصب الراية ٣: ١٩٧؛ وتهذيب الكمال ١: ١٩٣؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٣٦٣، ٥٩٩ وما بعدها؛ والبداية والنهاية ٤: ١٨٨، و٥: ١٢٦؛ وإمتاع الأسماع ٩: ٢٢؛ و..

(٢) انظر: البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٥٦ ـ ٥٧؛ والسرخسي، شرح السير الكبير ٣: ١٠١٠ ـ ١٠١١.

(٣) الطبقات الكبرى ٢: ١١.

٦. اختصاص الغنائم بالغنائم العسكريّة و..

لقد دلّ الدليل الخاصّ على إخراج الأراضي والأنفال والفيء من الغنيمة التي تحدّثنا عن أحكامها، فهذه الأحكام لا تجري في هذه الأمور الثلاثة، لكن يبقى بعد إخراج هذه كلّها أن نسأل: هل تشمل الغنيمة مطلق الأموال المنقولة التي تسقط بيد المسلمين أو تقف عند الأموال التي تكون تحت تصرّف الجيش الذي هُزم، فلو هزم المسلمون جيشاً، كان ما في يد هذا الجيش من أسلحة وعتاد وذخائر وتموينات وغيرها من الغنيمة بالتأكيد؛ فهذا هو القدر المتيقّن منها، والذي جرت عليه سيرة المسلمين، إلا أنّ الكلام لو سقطت ـ نتيجة هزيمة هذا الجيش ـ مدنُ العدو وقراه، ففتحها المسلمون، فهل الأموال المنقولة التي في هذه المدن والقرى تكون أيضاً من الغنائم، فتقسّم بين المقاتلين أو لا؟ سواء كانت أموالاً عسكريّة كأسلحة وعتاد أم أموالاً مدنيّة كالسيارات ووسائل النقل وأثاث البيوت وما جرى مجرى ذلك، ولا سيّما النقود الماليّة والعملات الورقية والمعدنيّة وغيرها التي تكون في البيوت أو البنوك أو الشركات أو غيرها.

الظاهر اختصاص الحكم بأموال الجيش المشارك في الحرب؛ وذلك أنّه لم يُعهد من سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه كان إذا فتح بلداً أخذ أملاك أهله ووزّعها على المقاتلين، بل المقدار المؤكّد أنّه كان يقسم بينهم ما يكون مع الجيش المقاتل، حتى لو لم يكن سلاحاً كالمتاع ونحوه كما ظهر مما تقدّم، وكذلك لم يُعهد هذا الأمر من سيرة المسلمين بعد النبيّ، فلم يُعطَ المقاتلون الذين فتحوا بلاد الشام مثلاً أو بلاد فارس أموال أهل هذا البلد ملكاً شخصيّاً.

يُضاف إلى ذلك ما تقدّم سابقاً من احترام أموال المدنيّين في الحرب؛ فإذا احترمت حال الحرب جرى الدليل عينه بعدها، بل ربما كان ذلك من باب الأولويّة في الجملة. وأمّا النساء والذراري وأمثالهم فقد تقدّم الحديث عنهم سابقاً فلا نعيد.

وعليه، فالصحيح اختصاص الحكم بما حواه العسكر المعادي، ويعزّز ذلك بخبر جميل بن دراج المتقدّم ـ الذي لم يثبت سنداً ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما تضرب (تصرف) السهام على ما حوى العسكر»[1]، إذا فسّرنا العسكر فيها بعسكر المشركين، لا بما يحويه المسلمون فتكون

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٨.

عامّةً، ولا معنى للاحتمال الثاني؛ بقرينة الحصر.

٧. تقسيم الغنائم في العصر الحديث (خلاصة المخرَجات)

أودّ هنا اختصار بعض مخرَجات البحوث المتقدّمة على صعيد موضوعة: الغنائم في العصر الحديث، وخلاصة ما يمكن قوله مما تقدّم:

أ ـ إنّ الغنائم غير مملوكة للمقاتلين بالحيازة حتى يكون تقسيمها بينهم مجرّد إدارة إجرائيّة تتولّاها السلطة، بل تملك الغنائم من قبل المقاتلين بعد فرزها عليهم، وتكون ولاية الغنيمة بشكلٍ تامّ للسلطة الشرعيّة، فيما يكون المقاتلون مصرفاً لهذه الغنيمة.

ب ـ إنّ هناك علاقة محتملة، بل راجحة، بين استحقاق المقاتلين من الغنائم وجهودهم في الحرب؛ فلأنّهم قاتلوا من جهة أولى، ولأنّهم ـ من جهة ثانية ـ وضعوا أموالهم في تجهيز ميزانيّة الحرب من العدّة والعتاد والمركبات (الأفراس) وأمثالها، بل جمّدوا أعمالهم طيلة مدّة الحرب وتوقّف كسبهم، لهذا تبانى العرف القديم على أخذهم من الغنيمة مقابل ذلك، أمّا اليوم فحيث يكون التجهيز بأكمله من شؤون الدولة، فلا معنى لتقسيم الغنائم بين المقاتلين، غاية ما يمكن أن يثبت أنّهم يستحقّون مالاً مقابل جهدهم وعنائهم، وهذا أمرٌ متوفّر بحكم كونهم منتمين للجيش يأخذون رواتبهم وكلَّ مستحقّاتهم منه مسبقاً، ففكرة تقسيم الغنائم على المقاتلين اليوم مشكوكة.

ج ـ لو قبلنا تقسيم الغنائم اليوم، ولو في الجملة، مثل استحقاق المقاتلين غير المنتمين للجيش (المتطوّعة)، فإنّ التقسيم يمكن ـ بحكم ولاية الدولة على الغنائم ـ أن يكون عبر إيصال هذه الأموال لميزانيّة القوات المسلّحة والمتطوّعة عبر (معاشات شهريّة) أو علاوات أو محفّزات أو هدايا أو ما شابه ذلك، ولا حاجة لفرضه ـ شكليّاً ـ بالطريقة عينها التي كانت تجري سابقاً، بل فرضه كذلك بشكلٍ حرفيّ يكاد يكون غير معقول اليوم، مثل استلام المقاتلين لدبّابة أو طائرة حربيّة يتصرّفون بها!

د ـ إنّ فكرة الفرس في تمييزها عن الرجّالة، تتمّ ترجمتها اليوم من خلال مفهوم المركبات والآليّات العسكريّة بأنواعها البرية والبحرية والجويّة، وبهذا يتمّ تجريد الخيل عن الخصوصيّة

بمناسبات الحكم والموضوع.

هـ ـ إنّ فكرة التمييز بين الراجل والفارس لو أريد تطبيقها اليوم، فسوف تصبح تمييزاً بين مستويَين من مستويات خدمة الجيش: المشاة وغيرهم، بل يمكننا القول بأنّ هذا المفهوم قابل للتطوير، فإنّ الفرسان في الحروب القديمة ـ إذا تجاهلنا فكرة أنّ المال مقابل تأمين الفرس نفسه مما أشرنا له قبل قليل، وجعلناها للفارس بما هو فارس ودوره الكبير في تحقيق النصر ـ كانوا مجموعة متميّزة لديها قدرة تأثير استثنائي في تحقيق النصر، فبتحرير خصوصيّة الفارس وإعادة ترجمة المفهوم في ثقافةٍ ووضعٍ اجتماعي مختلف ينتج أنّ كلّ مجموعة في الجيش لها تميّز استثنائي عن المجموعات الاخرى من حيث أدائها، يكون لها نوع تميّز في المكافآت التي تحصل عليها بعد الانتصار في الحرب. إلا إذا حصرنا الموقف تعبّداً بين المشاة وغيرهم، انطلاقاً من أنّه لم يكن هناك تمييز آنذاك بين أنواع الرجّالة من حيث الرماة وغيرهم، فتأمّل، فيكون تمييز غير أصحاب المركبات قائماً على مبدأ النفل الذي يخضع لسلطة الدولة أيضاً كما قلنا.

و ـ وبهذا ينفتح الأمر على موضوعٍ آخر، وهو أنّ الحرب قديماً كانت تفرض التواجد في الجبهات بحيث يكون المقاتل على تماس مع الفريق الآخر المعادي، بينما اليوم يمكن أن يشارك في الحرب أشخاص يجلسون على بعد مئات الأميال من موقع المواجهة العسكريّة المباشرة ولديهم تأثيرات نوعيّة، بل أقوى من التواجد المباشر في ساحة المعركة، مثل الذين يتحكّمون بتكنولوجيا الأمن السايبراني وغيره، ومثل السلاح الصاروخي والمسيّرات بعيدا المدى، بل مثل قيادة الجيش وغرفة العمليّات، فالتمييز الذي كان يُعطى للفارس بملاحظة تفوّق أدائه في الحرب ـ لو قلنا بأنّ العبرة بفارسيّته لا بالفرس نفسه ـ سوف تنعكس هنا تمييزاً على نطاق أوسع، وإلا فيجب القول بانتهاء هذا الحكم تماماً؛ لانعدام موضوعه اليوم.

إلى غير ذلك من الأمور التي تضمّنتها البحوث السابقة، ويمكن استخراجها منها، فلا نطيل.

٨ـ غنائم الحروب الإسلاميّة الداخليّة (غنائم أهل البغي..)

هل تترتّب الأحكام التي مرّت سابقاً في مجال الغنيمة على الغنائم التي تؤخذ من أهل البغي

أيضاً وأمثالهم من المسلمين أو أنّ ما تقدّم خاصٌّ بغنائم غير المسلمين؟

ذهب بعضهم إلى أنّ أحكام الغنائم تجري هنا أيضاً، فيأخذ الراجل سهماً والفارس سهمين، وخصّصوها هنا صراحةً بما حواه العسكر الباغي، على أساس احترام أموال المسلمين، فيُقتصر على ما حواه العسكر دون غيره، منقولاً أم غير منقول. ولعله يُفهم من هذا أنّه لا مانع عندهم من أخذ الغنيمة في غير المسلم مطلقاً حتى خارج ما حواه العسكر؛ لأنّ أمواله عندهم غير محترَمة.

وذهب فريقٌ إلى عدم الجواز؛ لحرمة مال المسلم، وادّعي الإجماع على ذلك، وهذا معناه سقوط أحكام الغنيمة مطلقاً في محاربة أهل البغي.

وهنا تارةً نبحث في مقتضى الدلالات والقواعد العامّة في بابَي: الغنائم وفقه أهل البغي، وأخرى ندرس حالة قتال أهل البغي في ضوء الروايات الخاصّة:

١ ـ أمّا على المستوى العام، فإنّ الآيات القرآنية والنصوص والتجارب النبويّة منصرفة إلى الغنائم التي تؤخذ من غير المسلمين. وتحصيلُ وثوقٍ بشمول نصوص الغنائم العامّة لغنائم أهل البغي صعبٌ ومشكل. ولم أعثر على خبرٍ صحيح السند فيه دلالة على ما نحن فيه سوى معتبرة إسحاق بن عمار المتقدّمة الدالّة على أنّ عليّاً عليه السلام كان يجعل للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهماً[1]، بضمّها إلى أنّ الإمام عليّاً كانت حروبه داخليّةً مع أهل البغي، معزّزاً هذا الخبر برواية أبي البختري المتقدِّمة المتحدة معه في أصل المعنى[2]، لكنّها ضعيفة السند.

وعليه، فلا يوجد حسب القواعد دليلٌ عام على شمول قوانين الغنيمة لأهل البغي.

٢ ـ وأمّا على مستوى الأدلّة الخاصّة، فقد تقدّمت في مباحث حكم الأسير المسلم بعض الروايات في هذا المجال، وبعض تلك الروايات يشتمل على ما نحن فيه، والمهم من روايات غنيمة أهل البغي والتامّ سنداً هو الآتي:

أ ـ معتبرة حفص، عن جعفر، عن أبيه، عن جدّه، عن مروان بن الحكم قال: لما هزمنا عليٌّ

---

(١) الاستبصار ٣: ٣ ـ ٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٧؛ وعوالي اللئالي ٣: ١٨٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٧؛ والاستبصار ٣: ٤.

بالبصرة، ردّ على الناس أموالهم، من أقام بيّنةً أعطاه، ومن لم يقم بيّنة أحلفه، قال: فقال له قائل: يا أمير المؤمنين، أقسم الفيء بيننا والسبي، قال: فلما أكثروا عليه قال: «أيّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟!» فكفّوا[١].

والخبر ـ كما بحثناه هناك ـ تامّ السند، ويدلّ على رفض عليّ السبي والغنيمة، غير أنّه لا يحرز أنّ سلوك عليّ هذا كان على مقتضى العنوان الأوّلي أو الثانوي أو الولائي.

ب ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر، قال: «لولا أنّ علياً سار في أهل حربه بالكفّ عن السبي والغنيمة للقيت شيعته من الناس بلاءً عظيماً، ثم قال: والله لسيرته كانت خيراً لكم مما طلعت عليه الشمس»[٢].

فهي ـ كما أشرنا في بحث الأسرى ـ تمتدح سيرة عليّ، لكنّها لا تقول بأن كفّه عنهم كان لعنوانٍ أوّلي أو ثانوي.

وهذان الخبران يدعمهما في أوليّة الحكم مثل:

خبر جابر بن عبد الله الأنصاري المتقدِّم، عن أبي جعفر ـ في حديثٍ ـ قال: «إنّ أمير المؤمنين قال لعبد الله بن وهب الراسبي، لما قال في شأن أصحاب الجمل: إنّهم الباغون الظالمون الكافرون المشركون، قال: أبطلت يا ابن السوداء، ليس القوم كما تقول، لو كانوا مشركين سبينا أو غنمنا أموالهم، وما ناكحناهم ولا وارثناهم»[٣].

ومرسل الصدوق، قال: وقد روي أنّ الناس اجتمعوا إلى أمير المؤمنين يوم البصرة فقالوا: يا أمير المؤمنين أقسم بيننا غنايمهم؟ قال: «أيّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟»[٤].

ولا يدلّ على أخذ غنائمهم ـ بعد إخراج السبي ـ سوى مرسل مالك بن أعين[٥]، وخبر عبد الله بن سليمان، وخبر أبي بصير، ومرسل ابن أبي عقيل العماني، وقد تقدّمت في بحث الأسرى،

---

(١) قرب الإسناد: ١٣٢؛ وعلل الشرائع ٢: ٦٠٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٥.

(٢) علل الشرائع ١: ١٥٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٩.

(٣) المفيد، الكافئة: ٣١ ـ ٣٢.

(٤) علل الشرائع ١: ١٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٧٩، أبواب جهاد العدو، باب ٢٥، ح٧.

(٥) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٥ ـ ٩٦، أبواب جهاد العدو، باب ٣٤، ح٣.

وكلّها ضعيفة السند، فالحصول على نصّ خاص تامّ السند هنا صعب، سوى ما أسلفناه من معتبرة إسحاق بن عمار غير الصريحة في خصوص أهل البغي، وفي حال من هذا النوع يصعب للغاية تحصيل الوثوق بالحكم من رواية واحدة فقط تدعمها أربع روايات ضعيفة السند، وتخالفها بدرجة معيّنة أربع روايات بينها خبران تامّان سنداً، فمخالفة القواعد العامّة هنا مشكل، فالأصحّ عدم أخذ الغنائم من أهل البغي.

نعم، في مثل عصرنا إذا كانت الأسلحة والعتاد وأمثالها أموالاً غير شخصيّة، بل تعود للدولة نفسها سُرقت منها ـ مثلاً ـ بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، يجب أخذ هذه الأموال وتعود للدولة وهكذا..

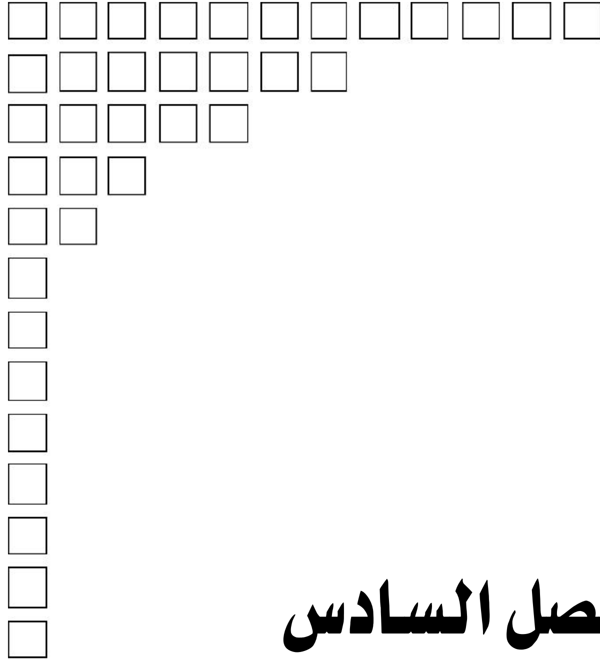
ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن فقه الغنائم، ومنه يعلم الموقف في العديد من التفاصيل الجزئية الأخرى، فلا نطيل.

البحث الثاني: الفيء والأنفال والأراضي

وقع بحثٌ ـ بل أبحاثٌ طويلة ـ بين الفقهاء المسلمين حول أحكام الأراضي ومن يملكها بعد دخولها جغرافيّاً ضمن نطاق الدولة الإسلاميّة إمّا بإسلام أهلها أو بالفتح أو بغير ذلك، فقيل: يملكها الإمام، وقيل: يملكها المسلمون. كما تحدّثوا عن الأنفال وما هي، وتحديدها، وأحكامها، وأنّها ملك للإمام والدولة. وتحدّثوا عن الفيء، وهو ما يدخل في الحيازة من دون حرب.

وقد تشتّتت المواضع التي ذُكرت فيها هذه الأمور في كتب الفقه الإسلامي، فتارةً بحثوها في المكاسب المحرّمة، وأخرى في الجهاد، وثالثة في إحياء الموات، ورابعة في الخمس وملحقاته.

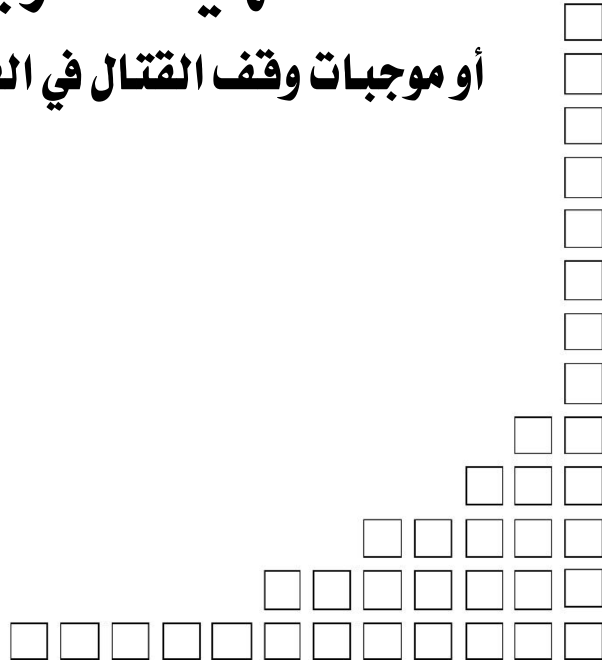
ونحن طبقاً للمنهجيّة التي وضعناها لفقه الجهاد، وأنّه الفقه المعنيّ بقضايا العسكر والدفاع، لم نرَ سوى الغنائم تندرج في بحثنا؛ لأنّها تعود للجنود على قولٍ مشهور، وتُقسم في الحرب أو بعدها، أمّا سائر الموضوعات، فينبغي بحثها في باب ملكيّة الدولة أو الملكيّات العامة وما شابه ذلك، وليست من شؤون باب الجهاد قانونيّاً، لهذا لا نبحثها هنا.



الفصل السادس

نهايات الحرب

أو موجبات وقف القتال في الفقه الإسلامي



تمهيد

نقصد بهذا الفصل الأخير من فصول هذه الدراسة، الحديثَ عن العناصر التي توقف الحربَ في الشريعة الإسلاميّة. **ومقصودنا بالموجبات هي العقود والاتفاقات والأحداث والوقائع التي تُنهي حالة الصراع بين الطرفين، وتستبدلها بحالة سلامٍ: إمّا دائم بحسب طبعه الأوّلي أو مؤقّت.**

وتوجد عدّة مبرّرات شرعيّة وقانونيّة هنا، مثل معاهدات الصلح والسلام، أو دخول الفريق الآخر في الإسلام، أو هزيمة الفريق الآخر هزيمةً تامّة بحيث يخضع للمسلمين تماماً، وهكذا، وهنا تُبحث عقود المهادنة، والصلح، والذمّة، والمعاهدات، وقضايا التحكيم، وأمثال ذلك.

بدورنا ـ وكما قلنا سابقاً ـ سنتحدّث عما يتصل ببحث الأمن والجهاد؛ لهذا لن نتحدّث بالتفصيل عن أحكام الذمّة وحقوق الأقليّات وأحكامها؛ فهذه أبحاث وإن بحثها الفقهاء سابقاً في الجهاد؛ إلا أنّ محلّها الطبيعي اليوم ـ على الأقل ـ هو في فقه النظام الداخلي للدولة، دون سياستها العسكريّة والدفاعيّة؛ لهذا لن ندخل في تفاصيلها. وقد تحدّثنا عن الكثير من تفاصيلها في كتابنا "قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني"، فراجع.

والبحث في فقه نهاية الحرب يقع ضمن مجموعة محاور، وهي:

١ ـ الدخول في الإسلام بوصفه إنهاءً تلقائيّاً لحال الصراع.

٢ ـ الخضوع والاستسلام التامّ لسلطة الدولة المسلمة.

٣ ـ التحكيم.

٤ ـ الصلح والمعاهدات.

ونتعرّض لها تباعاً على الشكل الآتي:

المحور الأوّل

الإسلام بوصفه إنهاءً لحالة الصراع

تمهيدٌ في المقصود بدور الإسلام في إنهاء الصراع

يُقصد بهذا العنوان أن يعتنق الطرف الآخر ـ من جيش أو دولة أو أمّة ـ الإسلام، فيُعلن الشهادتين، وفي هذه الحال تترتّب تمام أحكام الإسلام عليهم، من حقن دمائهم وحرمة أعراضهم وأموالهم. ومن جملة ذلك وقف القتال معهم؛ لأنّهم لم يعودوا معتدين ولا كافرين، وإنّما صاروا جزءاً من الأمّة الإسلاميّة؛ فإن اعتدوا بعد ذلك صارت مقاتلتهم مقاتلةً للبغاة.

اختلاف تقويم الموقف بين نظريّتَي: الجهاد الابتدائي والجهاد الدفاعي

يختلف تقويم هذا الموجب لوقف الحرب بين نظريّتَي الجهاد الابتدائي والجهاد الدفاعي:

فالذين يذهبون إلى نظريّة الجهاد الابتدائي وأنّ ملاك المحاربة والقتال إنّما هو كفر الفريق الآخر دون الحرابة، فإنّ إسلامه سيعني زوال موجب القتال؛ لأنّ المفروض أنّنا نقاتله كي يُسلم، فإذا أسلم حصل الهدف ولم يعد للقتال معنى؛ لانعدام موضوعه وأساسه التحتي.

أمّا على نظريّة دفاعيّة الجهاد وإنكار الجهاد الابتدائي ـ كما توصّلنا إليه سابقاً ـ فإنّ كفر الفريق الآخر ليس موجباً لمحاربته حتى يكون إسلامه رافعاً لموضوع القتال، وإنّما الموجب لمحاربته هو اعتداؤه على المسلمين وكيانهم ومجتمعهم، فإسلامه في حدّ نفسه لا تأثير له. لكن حيث إنّ الإسلام يؤدّي ـ هنا ـ عادةً إلى انصهار الفريق الآخر في الأمّة الإسلامية وصيرورته جزءاً لا يتجزأ منها، فإنّ من الطبيعي أن يترك تأثيراً على حالة الحرب القائمة فيُلغيها، من هنا يكون الإسلام موجباً لوقف الحرب، فعنوان الإسلام لا يوجب وقف الحرب، وإنّما الذي يوجبها هنا

رفع الاعتداء، فإن سبّب الإسلام ذلك ـ كما هو عادةً ـ كان موجباً لوقف الحرب، وإلا استمرّت الحربُ مع فارقٍ، وهو أنّها كانت سابقاً حرباً مع غير المسلمين، أمّا هنا فصارت حرباً مع المسلمين، فتترتّب عليها الأحكام الخاصّة.

وعلى أيّة حال، فقد يُستشهد لوقف حالة الحرب عند طروّ إسلام الفريق الآخر بعدّة أدلّة كانت بالنسبة إلينا محلّ بحث مفصّل في موضوع الجهاد الابتدائي، فليراجَع، وإنّما نذكر أبرزها هنا للإشارة:

١ ـ قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾** (الفتح: ١٦).

فالآية قابلت بين حالة القتال وحالة الإسلام، وهذا يعطي مؤشراً على أنّ الإسلام حالة تختلف عن حالة القتال، فيقف القتال عندها؛ والمقصود: قل ـ يا محمد ـ لمن حول المدينة من أعراب غفار، ومُزَيْنَة، وجُهينة، وأسلم، وأشجع، والدِّيل (الدُّئل)، الذين تخلّفوا عن رسول الله حين دعاهم للسفر إلى مكّة عام الفتح، أي عام صلح الحديبية.. قل لهم: إنهم سوف يُدعون لاحقاً إلى قتال قومٍ أولي بأس شديد يجب عليهم أن يقاتلوهم أو يسلمون، والمراد بالقوم هؤلاء إمّا الفرس أو الروم، أو هوازن وثقيف في معركة حُنين؛ أو بنو حنيفة الذين كانوا مع مسيلمة.. وبعد أن تتمّ دعوتكم فإن أطعتم كان في ذلك أجرٌ حسنٌ لكم، وإن تولّيتم مرةً أخرى عن القتال كما تولّيتم من قبل ـ أي عامَ صلح الحديبية ـ فإنّ الله سوف يعذّبكم عذاباً أليماً[1].

٢ ـ الحديث النبويّ المعروف قال صلى الله عليه وآله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم

(١) انظر في تفسير الآية: التبيان ٩: ٣٢٤ ـ ٣٢٧؛ والكشاف ٣: ٥٤٥ ـ ٥٤٦؛ وجوامع الجامع ٣: ٣٨٥؛ ومجمع البيان ٩: ١٩٣؛ والتفسير الأصفى ٢: ١١٨٥؛ وتفسير الميزان ١٨: ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ وتفسير مقاتل ٣: ٢٥٠؛ وجامع البيان ٢٦: ١٠٧ ـ ١٠٩؛ والنحاس، معاني القرآن ٦: ٥٠٣ ـ ٥٠٥؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٠؛ والتفسير الكبير ٢٨: ٩١ ـ ٩٣؛ والجامع لأحكام القرآن ١٦: ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ وتفسير البيضاوي ٥: ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ و..

وأموالهم إلا بحقّ الإسلام وحسابهم على الله». وقد ورد الحديث بصيغ مختلفة[١].

فهو يدلّ على أنّ حالة الإسلام تفرض نهاية الحرب، وقد تقدّم تفصيله في مباحث الجهاد الابتدائي.

إلى غيرها من النصوص التي سبق استعراضها في بحث الجهاد الابتدائي، إلى جانب القواعد العامّة، والأمر واضح.

السياسة النبويّة في إسلام القبائل دون حرب

ولأنّ الإسلام ينهي حالةَ الصراع، كان رسول الله ﷺ يسعى جاهداً للتوصّل إلى إسلام القبائل دون حرب، وقد كانت هذه سياسة عامّة يتبعها، ففي بعض الحالات كان يسعى لإبقاء بعض الزعماء على مواقعهم بوصفه وعداً منه في حال إسلامهم؛ وذلك لاستمالة قلوبهم وطمأنتهم، كما حصل في كتابه إلى حكّام عُمَان: جَيْفَر بن الجُلندي، وأخيه عبد (عبيد، عباد)، وكما حصل مع صاحب اليمامة "هَوْذَة بن علي الحنفي".

ومن الطرق الأخرى التي كان يسعى فيها الرسول لإسلام الآخرين تجنّباً للحرب معهم،

---

(١) صحيح البخاري ١: ١١، ١٠٢ ـ ١٠٣، و٤: ٥، وانظر: ٢: ١١٠، و٨: ٥، ١٤٠، ١٦٣؛ وصحيح مسلم ١: ٣٨، ٣٩؛ وسنن ابن ماجة ١: ٢٧ ـ ٢٨، و٢: ١٢٩٥؛ وسنن أبي داود ١: ٣٤٧، ٥٩٤؛ وسنن الترمذي ٤: ١١٧، ١١٨؛ وسنن النسائي ٥: ١٤، و٦: ٤ ـ ٧، و٧: ٧٦ ـ ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، و٨: ١٠٩؛ والسنن الكبرى ٢: ٨، ٢٧٩ ـ ٢٨٤، و٣: ٤ ـ ٦، و٦: ٥١٤، ٥٣١ ـ ٥٣٢، ٥٣٩؛ ومسند أبي يعلى ١: ٦٩، و٤: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ والمنتقى من السنن المسندة: ٢٥٨؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ٧ ـ ٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٢: ٣، و٣: ٩٢، ٣٦٧، و٤: ٨، ١٠٤، ١١٤، و٦: ٣٣٦، و٧: ٣ ـ ٤، و٨: ١٩، ١٣٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٦، و٩: ٤٩، ١٨٢؛ ومسند ابن حنبل ١: ١١، ١٩، ٣٦، ٤٧، و٢: ١٩٩، ٣٤٥، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٧٥ ـ ٤٧٦، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٢٨، و٣: ٢٢٤؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦؛ وصحيح ابن حبان ١: ٣٩٩ ـ ٤٠١، ٤٤٩، ٤٥٢ ـ ٤٥٣، و١٣: ٢١٥؛ والمحدّث الفاصل: ٤٦٤؛ والمعجم الأوسط ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، و٢: ٦٧، و٣: ١٥٧، ٣٠٠، و٤: ٦٦، ٣٠٩، و٦: ٢١٥، و٦: ٢٩٩، ٣٣٢ ـ ٣٣٣، و٧: ٨٤، ٩٩، و٨: ١١٩، ٢٣٨؛ والمعجم الكبير ١: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ وسنن الدارقطني ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، و٢: ٧٥ ـ ٧٦؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٠٢؛ ومسند ابن المبارك: ١٠٧؛ ومسند الطيالسي: ١٥١؛ ومصنف الصنعاني ٤: ٤٣ ـ ٤٤، و٦: ٦٦ ـ ٦٧، و١٠: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ومصنف الكوفي ٦: ٥٧٦، و٧: ٦٥٠ ـ ٦٥١، ٦٥٣؛ ومسند ابن راهويه ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٢٠؛ والعدني، كتاب الإيمان: ٨٧؛ والآحاد والمثاني ٤: ٧١؛ و..

بذل الأموال لهم بسخاءٍ وكرم، فكان يُعطي كثيراً حتى يطمع الآخرون فيُسلموا، كما حصل مع مالك بن عوف. كما كان الرسول يقبل بعض شروط من يريد الإسلام ضماناً لمصالحهم مما يخصّ إدارة شؤونهم، كما حصل في الشرط الذي وضعته ثقيف ـ أهل الطائف ـ لكي يسلموا، وهو أن تكون الإمارة عليهم لرجلٍ منهم، لا لمن هو من غيرهم، وبعض الشروط الأخرى.. وهكذا كانت سياسة النبيّ استمالة الآخرين إلى الإسلام بكلّ الطرق الممكنة والمشروعة تجنّباً لخوض الحرب معهم[1].

وهذا المنهج النبويّ يحتاج إلى دراسة مستقلّة؛ من حيث اشتماله على بُعد براغماتيّ واضح، ومقارنته بمنهج الإمام عليّ الذي رفض إبقاء معاوية، ثم خلعه من السلطة، ورفض إرضاء طلحة والزبير وما شابه ذلك، فهذا بحثٌ مهمّ جداً يخضع لمقارنات ومقاربات ليس هنا مجاله.

(١) راجع في ذلك: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٣: ١٤٤١ ـ ١٤٤٦.

المحور الثاني

الخضوع لسلطة الدولة المسلمة أو وقف العدوان

توضيح المفهوم، ونُبذة مختصرة حول بعض عناوين فقه الأقليّات

يقصد هنا أن يخضع الطرفُ الآخر لسلطان دولة المسلمين، ويقبل أن تجري في حقّه قوانين هذه الدولة، ولو في الجملة، فيصبح مواطناً فيها يدخل في شعبها من الناحية السكانيّة، وينضمّ إلى أراضيها من الناحية الجغرافيّة، ويخضع لحكومتها من الناحية السياسيّة، وهذا كلّه من دون أن يُسلم أو ينتمي إلى الديانة الإسلاميّة، بل يظلّ على دينه وعقيدته. بل قد لا يصبح مواطناً وإنّما يستسلم ويخضع للنفوذ السياسي لدولة المسلمين في بلده ويصبح تابعاً للمسلمين في قوّتهم، أو يوقف العدوان وينهي حالة الصراع تماماً دون أن تلحقه مستحقات أو لوازم لعدوانه.

هذه الحالة ـ أي القبول بالمواطنيّة من هذا النوع ـ هو ما يسمّى في الفقه الإسلامي بالذمّة، ويغدو هؤلاء المواطنون أهلَ ذمّة طبقاً لذلك، لهم حماية وحقوق خاصّة، وعليهم واجبات أيضاً.

ويرى المؤرّخون المسلمون وغير المسلمين أنّ عصور الخلفاء الأربعة الأوائل وما بعدهم أيضاً كانت عصوراً طيّبة على أهل الذمّة، بل لقد بلغ الحال في بعض فترات العصر العباسي أن شكّل أهل الذمّة النخب في المجتمع الإسلامي، فكان منهم الفلاسفة والأطباء والحكماء وغيرهم. وكان المجتمع الإسلامي، وحتى البلاط الحاكم، يرحّب بهم، كما ساهم هؤلاء في ترجمة الكثير من الفكر اليوناني وغيره إلى اللغة العربيّة مما لا مجال للتعرّض له هنا.

لكن شيئاً فشيئاً، حصل سوء تعامل أحياناً مع أهل الذمّة، كما كانت الحال عبر التاريخ مع مختلف الأقليّات في مختلف الدول والحكومات، ولا سيما ما جرى في عصر هارون الرشيد،

وبعض فترات العصرين: الفاطمي ثمّ العثماني بعد ذلك. حتى أنّه قد استغلّ الغرب الحديث هذا الوضع في ممالك الدولة العثمانيّة، وحرّك أهلُ الذمّة في بلاد الشرق النزعاتِ القوميّة العربيّة للانفصال عما كان يُعرف بالدولة العليّة العثمانيّة، دون أن يعني ذلك أنّ هذه الأقليّات لم تكن على حقّ في بعض الأمور، كما ودون أن يعني ذلك أنّ التيار القومي العربي انحصر ظهوره في كونه مؤامرة في مقابل الخلافة العثمانيّة.

ونتيجة هذه الفترة بالخصوص، صار مفهوم «أهل الذمّة» يشكّل فزّاعةً لغير المسلمين في بلاد الشرق، وصار عندهم مرفوضاً بشدّة، وبخاصّة بعد سلسلة المواقف الفقهيّة المتشدّدة التي غلب على بعضها طابع الاستنساب الشخصيّ للفقيه، فقوله تعالى: ﴿..**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩)، مورست عليه تطبيقات فقهيّة من جانب العلماء، ليس عليها دليل بخصوصها، فذهب بعضهم إلى أنّ اللازم على أهل الذمّة عندما يدفعون الجزية أن يؤدّوها بطريقة ذليلة منحنية، ثم يضربه الجابي على لهزمتيه. يقول العلامة الحلي: «وإذا دفع الذمّي الجزية، أخرج يده من جيبه، وحنى ظهره وطأطأ رأسه وصبّ ما معه في كفّة الميزان، ويأخذ المستوفي بلحيته، ويضرب على لهزمتيه»[(١)]. وهذا النصّ يوجد مثيله في الفقه السنّي[(٢)]، بل عبّر البغوي في تفسيره بالقول: «وقال الكلبي: إذا أعطى صفع في قفاه»[(٣)]. وكلّها تأويلات للآية الكريمة، ومثل هذا متكرّر في متفرّقات الفقه الإسلامي على المذاهب المختلفة.

من هنا تبدو الحاجة واضحةً إلى دراسة فقه الأقليّات وأحكامهم وفقه المواطنة، الأمر الذي نلاحظ تقصيراً نسبيّاً فيه مع الأسف الشديد، والحاجة تكمن في الخروج بنتائج فقهيّة قام عليها الدليل من كتابٍ وسنّة، وترك كلّ ما علق بذلك عبر التاريخ، والأهمّ دون قراءة مسقطة لنتائج مسبقة على النص الديني.

أمّا شروط الذمّة وقوام عقدها، فهي عديدة يطول البحث فيها، ويفترض التعرّض لها في فقه الأقليّات، فمنها أن لا يُحدثوا بيوت العبادة الخاصّة بهم، وبعضهم قَبِل بالبيوت السابقة، ومنها

---

(١) تذكرة الفقهاء ٩: ٣٢٧؛ وانظر: الروضة البهيّة ٢: ٣٩٠؛ ومسالك الأفهام ٣: ٧١؛ والتحفة السنيّة: ١٩٨.

(٢) مغني المحتاج ٤: ٢٤٩؛ وفتح الوهاب ٢: ٣١٣؛ والإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع ٢: ٢٢٥.

(٣) تفسير البغوي ٢: ٢٨٢.

أن لا يربّوا أولادهم على ديانتهم، وأن لا يعلو بيت الذمّي على بيت المسلم، وأن لا يعينوا أعداء المسلمين أو يكونوا جواسيس لهم، وغير ذلك مما ذكروه مفصّلاً، وهل هذه شروط لكلّ عقد ذمّة أم أنّ القضية بيد الحاكم؟ فيه بحث وخلاف بينهم. كما اختلفوا في تحديد الجزية، وفي أنها على ماذا تكون؟ على الأرض أو على الرؤوس؟ إلى غيرها من الأبحاث المختلفة.

وقد بحثنا بالتفصيل أغلب هذه الموضوعات المرتبطة بفقه الأقليات على صعيد الحقوق السياسية وأمثالها، في كتابنا "قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني"، فراجع.

مشروع الشيخ محمّد أبوزهرة في استبدال الجزية اليوم بقانون الزكاة

يُشار هنا إلى نظريّة خاصّة كان طرحها الشيخ محمد أبو زهرة، في سياق مشروع قانون الزكاة الذي كان قدّم إلى مجلس النواب المصري عام ١٩٤٧م، حيث ذهب أبو زهرة إلى القول بأنّ «الزكاة في أصل وجودها لا تجب إلا على المسلم، ولا تجب على غير المسلم إلا عند بعض الشيعة، ولكنّ الدول الإسلاميّة يجب عليها سدّ حاجة المُعْوَزين من غير المسلمين.. والآن لا تفرض الجزية، فلم يبقَ إلا أن تفرض عليهم الزكاة مراعاةً لقانون المساواة، وإنّ ما يؤخذ منه يعود عليهم، وفوق هذا، فالزكاة شريعة عامة في كلّ الأديان السماويّة، وجيراننا من غير المسلمين أهل دين سماوي».

وثمّة في التراث الفقهي ما يؤيّد فرضية أبو زهرة، من حيث ثبوت الحقّ للحاكم الإسلامي أن يستبدل الجزية بالزكاة إذا رأى في ذلك مصلحة، على أساس أنّ الجزية اتفاق تراضٍ وصلح بين الطرفين، فبإمكانهما الاتفاق فيه على ما شاءا كما حصل بين رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل نجران، وبين عمر بن الخطاب ونصارى بني تغلب بعد امتناعهم عن دفع الجزية، حيث اتفق معهم عمر على أخذ الزكاة منهم كالمسلمين، لكن مضاعفةً[1].

وقد طرح سيّد قطب أيضاً موضوع تخيير الأقليّات في الإسلام بين الجزية والزكاة، وأنّ الأمر راجعٌ إليهم، مستشهداً بما حصل بين عمر بن الخطاب وبني تغلب[2].

---

(١) انظر حول اقتراح أبو زهرة والتعليق عليه: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٣: ١٤٦٥ ـ ١٤٧٠.

(٢) انظر: السلام العالمي والإسلام: ١٥٨.

ونكتفي بهذا القدر؛ لوضوح الأمر من الزاوية التي تعنينا هنا، ونحيل في التفاصيل على كتابنا المشار إليه أعلاه.

المحور الثالث

التحكيم

تمهيد في تعريف التحكيم والتمييز بينه وبين المعاهدات واتفاقيّات الصلح والسلام

نقصد بالتحكيم أن تكون الحرب قائمةً بين الطرفين المتنازعين، فيقدَّم اقتراح منهما أو من أحدهما أو من طرف ثالث، لانتداب شخصٍ أو جماعة لدراسة الوضع القائم، وما يحكم به هؤلاء يلتزم به الطرفان.

وقد عرّفه بعض الفقهاء بأنّه «العقد مع الكفّار ـ بعد التراضي ـ على أن ينزلوا على حكم حاكم، فيعمل على مقتضى حكمه»[1]. ووفقاً لذلك فكلّ ما يحكم به الحَكَمُ ـ ويعبَّر عنه بالمُحَكَّم أيضاً ـ يُلزِم الطرفين معاً، سواء ارتاحا لمضمونه أم لا، وجداه تامّاً أم ناقصاً.

وأشهر قصص التحكيم ـ بمعناه العام ـ في التاريخ الإسلامي، حادثتان:

الأولى: حادثة بني قُريظة التي كان الحَكَم فيها سعد بن مُعاذ، والمعروف أنّه قد حكم فيها سعد بقتل رجالهم وسبي ذراريهم، وأيّده رسول الله صلى الله عليه وآله.

الثانية: حادثة التحكيم في صفّين بين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري، والتي انتهت بعزل عليّ عن الخلافة ووضع معاوية بن أبي سفيان.

ويجب أن نميّز هنا بين التحكيم من جهة واتفاقات السلام والهدنة التي يفاوض الطرفان عليها من جهة ثانية، فالحَكَمان هنا ليسا ممثّلَين لدولتهما، بل هما شخصيّة مستقلّة هذه المرّة. وهذا التمييز ضروري، كي نعرف أنّنا لا نبحث هنا في اتفاقات السلام التي تقع بين طرفين متنازعين مباشرةً،

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١١٠.

والنقطة المحوريّة هنا أنّ التحكيم نوع تفويض وليس نوع توكيل، فهو أبعد من مجرّد التوكيل بمعناه الحرفيّ، إنّما هو تفويض لطرف آخر للقيام بمهام تلزم المفوِّض نفسه، وكأنّه تسليط الغير قانونيّاً على النفس تسليطاً اختياريّاً، بمعنى اختيار التسليط حدوثاً لا بقاءً. وإن شئت فعبّر عنها بأنّها نوع تولية.

هذا، والبحث في التحكيم يمكن جعله ضمن سلسلة نقاط، نتناول أبرزها على الشكل الآتي:

١. مبدأ شرعيّة التحكيم، الأدلّة والمبرّرات

الظاهر أنّه لا خلاف في الجملة بين المسلمين على مبدأ شرعيّة التحكيم؛ وذلك أنّه اتفاقٌ من الاتفاقات، تشمله أدلّة شرعيّة العقود، شرط أن يحتوي على تمام الشروط المصحّحة للعقد، وسيأتي الحديث عنها.

والمستند لشرعيّة الاتفاق على التحكيم:

أوّلاً: عمومات صحّة العقود، فإنّ اتفاق حاكم المسلمين والفريق الآخر على إجراء التحكيم نحوٌ من العقد والاتفاق، فيُفترض الحكم بصحّته ما لم يرد مانع عن الصحّة؛ استناداً للعمومات، بل هذا العقد ملزم أيضاً؛ لعمومات وجوب الوفاء بالعقود والشروط والعهود المغلّظة.

ثانياً: إنّه نوع من الصلح(١)، فالطرفان تصالحا على تفويض طرف ثالث وضع بنود الاتفاق بينهما، فيكون مشمولاً لعمومات الصلح.

فكرة التحكيم في مجال الخلافات الزوجيّة

بل قد يقول قائل بأنّه يمكن الاستناد إلى مبدأ التحكيم في الخلافات الزوجيّة فقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (النساء: ٣٥)، فإنّ هذه الآية الكريمة ـ وما ارتبط بها من أحاديث شريفة ـ وقعت محلّ نقاش كبير بين المفسّرين والفقهاء في دلالتها، فمن جهة اختلف في أنّ

---

(١) لا بأس أن نشير إلى أنّ الدليل الأوّل والثاني هنا خضعا لمناقشات ومداخلات في بحث قاضي التحكيم في فقه القضاء، فلتراجع، فلا نريد الإطالة هنا، والصحيح أنّهما صحيحان وتامّان.

الحكمان هنا هل يلزمان الطرفين بما يحكمان به أو لا؟ ففيما ذهب بعض فقهاء المسلمين إلى ثبوت إلزامهما للطرفين، رأى آخرون أنّ هذا غير ممكن إلا إذا أخذا الإذن من الطرفين في ذلك. وارتبط هذا البحث في كيفية تصوّر الفقهاء لفكرة التحكيم هنا فهل هي مجرّد توكيل، ومن ثمّ فللموكّل سلطة التأثير على قرارات الوكيل بل وعزله إن شاء، أو هي أبعد من ذلك؟ كما اختلف في من هو الذي يقوم ببعث الحَكَم، هل هو القضاء الشرعي أو الطرفين بأنفسهما أو أهل الطرفين وأقاربهما؟ وعليه فإذا قلنا هناك بأنّ الذي يبعث الحكمين هما الطرفان بأنفسهما، وقلنا بأنّ الحَكَمان لهما سلطة الطلاق أو غيره سلطة قانونيّة نافذة بحيث تلزم الطرفين بالقيام بالطلاق مثلاً، ولو عبر أخذ حدود هذه السلطة مسبقاً من خلال إذن الطرفين، فهذا معناه أنّنا أمام ظاهرة تحكيم حقيقيّة في العلاقات الزوجيّة، الأمر الذي يؤكّد أنّ الشريعة توافق على التحكيم من حيث القضيّة المهملة، بل تأمر به؛ ولهذا ثمّة انتقادات على الفقه الإسلامي اليوم ـ على الأقلّ في مجال الممارسة ـ في أنّه لماذا لا يصار إلى تفعيل نظام التحكيم، والذي هو نظام منفصل عن سلطة القاضي وله علاقته بالحياة المدنيّة؟ فالتحكيم نظام شرعي إسلامي لفضّ النزاعات الزوجيّة، وعلى القاضي بعد صدور قرار الحَكَم أن ينفذه ويجريه بحكم سلطته[1].

وهناك نصّ قرآني آخر قد يفهم منه التحكيم ـ ولا نريد البتّ فيه، لكنّنا نذكره بوصفه مؤيّداً احتماليّاً ـ وهو قوله تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾ (النساء: ٦٥)، فقد يقال بأنّ المراد من التحكيم هنا هو التحكيم الذي نحن بصدده، وليس بمعنى جعل النبيّ مرجعيّة قضائيّة أو وحييّة، فتأمّل.

كما لدينا في الفقه الإسلامي ما يُعرف بقاضي التحكيم، مقابل القاضي المنصوب، وقد قبل الكثير من الفقهاء به، انطلاقاً من عدم اشتراطهم الاجتهاد في القاضي بقول مطلق، فمن يقبل بقاضي التحكيم ويرى حكم القاضي هذا غير مشروط بمجرّد تطبيق الفتاوى على المورد المتنازع عليه، فهذا معناه أنّ فكرة التحكيم تظهر مرّةً أخرى بوصفها فكرة مقبولة في الشريعة ولو في

---

(١) التحكيم في الحياة الزوجية إنّما جعلناه مؤيّداً فقط؛ لوجود نقاشات ـ كما قلنا ـ فيه، وبخاصّة النقاش الذي يدور حول أنّ الحكمين في الخلافات الزوجية مُصلحان أم يقضيان بحكمٍ؟ حيث ذهب العديد من الفقهاء إلى أنّهما مصلحان ولا علاقة لهما بإصدار أحكام كما هي الحال في التحكيم هنا، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: محمد حسين فضل الله، فقه القضاء ١: ١٦٤ ـ ١٦٥.

الجملة.

فمن خلال هذه العناصر ـ العمومات والصلح، مؤيَّدةً بالتحكيم في مجال الزوجيّة، وتحكيم النبيّ، والقاضي الحَكَم ـ نفهم أنّ الشريعة ليست لديها أيّ مشكلة مع ظاهرة التحكيم.

ثالثاً: الاعتماد على العرف والسيرة، وبخاصّة عند العرب، فقد قام العرف على التحكيم وخاصّة في أعراف القبائل والعشائر، ولم يرد نهي عنه فيكون مشروعاً ونافذاً، فظاهرة التحكيم ظاهرة معروفة قبل الإسلام، وجاء الإسلام وأقرّها ونظّمها ووضع لها بعض الإضافات والشروط المنسجمة مع قيمه ومفاهيمه.

رابعاً: الفعل النبويّ[1] الدالّ على وقوع التحكيم في التاريخ الإسلامي؛ ففي قصّة بني قريظة قبل النبيُّ بالتحكيم، حتى أنّه قَبِلَ بالحَكَم الذي سمّاه بنو قريظة أنفسهم، ولم يسمّه هو بنفسه، فحادثة التحكيم هذه دليلٌ واضح على شرعيّة استخدام هذه الوسيلة والرضوخ لها في وقف القتال.

إلا إذا قيل بأنّ هذه حادثة جزئيّة لا نعرف منطلقاتها وظروفها، غير أنّ الشواهد التاريخيّة لا تعطي بوضوح أنّ النبيّ كان في سياقات ثانويّة أو ضرورة معيّنة فرضت عليه ذلك، على خلاف الحال في موقف الإمام عليّ الذي فرضت عليه الضروراتُ القبولَ بالتحكيم، كما هو المعروف تاريخيّاً. بل سيأتي بعض ما يرتبط بتحليل حادثة بني قريظة ومدى ارتباطها بإثبات فكرة التحكيم التي نحن بصددها.

فالصحيح شرعيّة التحكيم تكليفاً، ونفوذه وضعاً ضمن شروطه وقيوده، فهو أمر تبانى الناس عليه، والتزموا به فيكون مشروعاً ما دام لم يرد فيه نهي، وعليهم الالتزام به؛ انطلاقاً من ضرورة الوفاء بالالتزامات الغليظة.

٢. شروط التحكيم

يمكن جعل شروط التحكيم على نوعين: شروط الحَكَم، وشروط المضمون.

(١) لم نذكر فعلَ الإمام علي في التحكيم؛ لعدم وضوح قبوله به إن لم نقل بوضوح رفضه له، كما أنّ رفضه له إن لم نقل بوضوح أنّه كان منطلقاً من معطيات زمكانية وظرفية وسياسية وعسكريّة، فهو لا أقلّ غير واضح في كونه منطلِقاً من تحريم التحكيم أساساً في الإسلام.

١.٢. شروط الحَكَم (الحاكم) بين التوسّع والتحديد

أمّا شروط الحَكَم أو الحاكم، فأوضحها أهليّة التصرّف من البلوغ والعقل مقابل الصبي والمجنون وفاقد العقل لسكرٍ أو إغماء أو نحوهما، وكذلك أن لا يكون مجبَراً أو مكرَهاً يفقد الاختيار وحريّة اتخاذ القرار، وهذا كلّه واضح، بالأدلّة العامّة.

لكنّهم ذكروا بعض الشروط الأخرى، مثل:

١ ـ **الإسلام**، فلا يمكن أن يكون الحَكَم هنا غير مسلم.

لكنّ الظاهر أنّه لا دليل عليه؛ لأنّ العمومات في باب العقود والاتفاقات لا تُلزم بذلك، ولا يوجد دليلٌ خاصّ هنا بعنوانه. وقاعدة نفي السبيل لم تثبت بهذا العرض العريض كما بحثناه في محلّه.

٢ ـ **العدالة**، فالفاسق لا يمكن أن يكون حَكَماً في الحروب.

وما تقدّم في شرط الإسلام يجري هنا أيضاً؛ حيث لا دليل خاصّاً عليها، والعمومات لا تُلزم بها.

٣ ـ **الذكورة**، فلا يكون الحَكَم أنثى.

ولا دليل على ذلك أيضاً، وما قيل عن قصور المرأة عن مثل ذلك[١] مجرّد استحسان، وإلا فبعض الرجال لديهم قصورٌ في مثل هذه الأمور.

٤ ـ **الحريّة**، فلا يكون الحَكَم عبداً أوأمة مملوكين.

ولا دليل عامّاً ولا خاصّاً على هذا الشرط أيضاً، كما هو واضح. ومسألة القصور التي ادّعيت في المرأة ادّعيت هنا أيضاً[٢]، والجواب هو الجواب.

٥ ـ **الفقاهة**، وقد ذكر هذا الشرطَ العلامةُ الحلّي، ويبدو من بعضهم الموافقة عليه[٣].

إلا أنّه لا دليل عامّاً ولا خاصّاً على شرطٍ من هذا القبيل.

٦ ـ **البصر**، فلا يكون الأعمى حاكماً.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١١٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: منتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٢٠؛ وجواهر الكلام ٢١: ١١٢.

وحاله حال ما تقدّم من عدم وجود دليل على ذلك.

٧ ـ أن لا يكون ممّن أُجري عليه الحدّ (العقوبة).

وهذا الشرط كالذي سبقه لا برهان عليه. ودعوى الأولويّة في صلاة الجماعة مرفوضة.

٨ ـ أن لا يكون من أسرى المسلمين عند غير المسلمين، فلا يمكن أن يكون الحاكم مسلماً أسيراً يقع تحت سلطة غير المسلمين، ثم يمارس فعل الحُكم وهو في هذه الحال.

وهذا الشرط بعنوانه ليس ثابتاً أيضاً؛ لعدم الدليل عليه.

والصحيح أنّه لا يُشترط شرعاً في الحَكَم سوى كماله الذاتي وأهليّة التصرّف بالبلوغ والعقل والاختيار إلى جانب أن يكون مأموناً من إعطاء حكم مخالف للشرع أو مضرّ بالمسلمين، وهذا ما يفرض اطّلاعاً وثقافةً وبعض الخبرة بالسياسة والمصالح، بل حتى هذا الشرط ليس عامّاً، وإنّما هو غالبي. فشرط الأمن شرط في السياسة الشرعيّة يراعيه إمام المسلمين الباحث دوماً عن مصالحهم، وليس شرطاً في أصل الشرع في موضعنا هنا، بل يرخي بظلاله على موضوعنا، فلزم التمييز.

من هنا، نخمّن أنّ الشروط التي ذكرها العلماء ترجع إلى شرط الأمن من طرف هذا الحَكَم، فحديثهم عن قصور العبد والمرأة أو عن الفقاهة أو العدالة أو الإسلام أو.. إنّما أرادوا به الاطمئنان من ناحية أنّنا بتحكيم هذا الشخص نضع مصير حربٍ بيده، فمن المنطقي عقلائيّاً أن يكون ذا وعيٍ وخبرةٍ وحريّة حركةٍ تسمح له بإعطاء أحكام متوازنة ومقبولة، وإلا فهذه الشروط ليست مأخوذة بعنوانها في الحَكَم نفسه.

وليس بعيداً أيضاً أن يكون منطلق الفقهاء في هذه الشروط إسقاطهم عنوان القاضي على الحاكم هنا، فحاولوا تسرية شروط القاضي إلى موضعنا هذا، فهو على الأقلّ قاضي تحكيم، لكن ـ مضافاً إلى عدم ثبوت الكثير من هذه الشروط في القاضي على ما هو الصحيح ـ فإنّ تسرية الموقف إلى قاضي التحكيم، يحتاج لدليل. والصحيح أنّ شروط القاضي المنصوب ليست شروطاً لقاضي التحكيم بالضرورة، وتفصيله في محلّه.

من هنا، لا فرق في الحَكَم بين أن يختاره المسلمون أو يختاره الطرف الآخر، شرط أن يكون قد

احتوى الشروط التي بيّناها قبل قليل، فسعد بن مُعاذ لم يعيّنه رسول الله صلى الله عليه وآله حَكَماً في الحرب مع بني قريظة، على ما هو المشهور، بل عيّنه بنو قريظة أنفسهم أو الأوس، كما سوف نتعرّض لقصّتهم بعون الله سبحانه، فالمهمّ اشتمال الحَكَم على الشروط بصرف النظر عمّن يسمّيه، وهنا يطالب إمام المسلمين أن ينظر في الشخصيّات أو اللجان المقترَحة أن تكون حَكَماً ويدرسها، ليوافق على أصل الخوض في التحكيم أو لا؛ لأنّ التحكيم عقدٌ يُفترض فيه رضا الطرفين، لا أنّه بمجرّد أن يقترح أحدُ الفريقين التحكيم يغدو الطرف الثاني ملزَماً بالقبول.

ووفقاً لما تقدّم، لا فرق في الحَكَم بين أن يكون واحداً أو متعدّداً؛ استناداً للإطلاقات والسيرة العقلائيّة والعرفيّة، وهنا يكون الحكم حسب الاتفاق، فقد يتفق الطرفان على أن يكون الحكم ما يجتمع عليه الجميع، أي جميع الحكّام، وقد يرهن بموقف الأكثريّة، وقد يُربط بالإجماع لمن كان حيّاً حال صدور الحكم؛ فلو مات أحد الحكّام حال التداول كان المهم موقف الباقين، وهكذا، فالقضية تخضع لما يتفق عليه الطرفان المتنازعان من طريقة التحكيم وآليّاته، ولا يوجد تحديد شرعي مسبق هنا، سوى ما أسلفناه.

٢.٢. شروط الحُكْم والمضمون، بيانُها ورفع تنافرها مع إلزاميّة التحكيم

وأما شروط الحُكْم والمضمون نفسه، فقد ذكر الفقهاء أنّ أهمّها:

١ ـ أن لا يكون الحُكم مخالفاً للشرع.

وهذا الشرط جيّد، لكنّه يحتاج إلى تشريح؛ لرفع الالتباسات فيه؛ وذلك أنّه قد يرى إمام المسلمين مصلحةً في تجميد حكمٍ شرعيّ أو تقديم حكمٍ على حكمٍ، وهنا إذا جاء الحكم الصادر من الحَكَم مخالفاً لحكمٍ أوّلي لكنّه موافق لحكمٍ ثانوي، وكان هذا الحكم الثانوي منشَّطاً في ذلك الوقت، لزم هنا القول بنفوذ هذا التحكيم ولزوم العمل به.

٢ ـ أن لا يكون في الحكم ضررٌ على المسلمين.

وهذا الشرط وجيهٌ أيضاً، وهو أيضاً بحاجة إلى تشريح؛ لأنّ بعض ما يضرّ المسلمين إذا تضمّنه الحُكم قد يكون مبرَّراً مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الزمكانيّة؛ وذلك بأن تكون هناك مضرّة في رفض التحكيم أكبر من الضرر الذي يلحق المسلمين من جرّاء بنود التحكيم

نفسه؛ ففي مثل هذه الحال يؤخذ بالتحكيم ولو كانت فيه مضرّةٌ ما للمسلمين، فضلاً عن عدم المصلحة.

لكنّ شروط الحُكْم هذه يختلف حالها عن شروط الحَكَم؛ وذلك أنّ شروط الحَكَم يمكن الإصرار عليها قبل شروع التحكيم، أمّا شروط الحُكم فقد يعني أخذها رفض التحكيم أحياناً بعد وقوعه وتحقّقه، وهذا ما يستبطن نقضاً لاتفاق الطرفين المتنازعين على الرضا بقرار الحكَم! فكيف يمكن تخريج الموقف؟ فإنّ عدم حلّ هذا الموقف لعله هو الذي دفع بأمثال الدكتور إحسان الهندي إلى منع التحكيم في الحرب بين المسلمين وغيرهم، وحصره بالتحكيم بين المسلمين المتناحرين أنفسهم في حربٍ داخليّة؛ لأنّ الحالة الأولى لا يؤمَن معها أن يكون مضمون الحكم منافياً للشرع، إلا على جحالة سنشير إليها[1].

والجواب: إنّه يمكن تخريج هذا الوضع بأخذ قيدٍ في اتفاق المتنازعين أن لا يحوي الحُكم ضرراً على المسلمين أو مخالفةً لشرعهم بالبيان الذي ذكرناه، **وهذا ما يسمّى بـ "مشارطة الحكم "**، كما عبّر عنه الدكتور الهندي، ومعه فصدور الحكم لا يفرض اتّباعه إلا بعد إحالته إلى طرفي التنازع للمصادقة عليه من هذه الناحية بالخصوص، تماماً كبعض الاتفاقيّات التي تقوم بها الحكومات؛ فإنّها لا تصبح نافذة المفعول إلا بعد عرضها على مجلس النواب؛ للمصادقة عليها، رغم أنّ بروتوكولات الاتفاقيّات قد أجريت تماماً فيها. من هنا تكون إلزاميّة التحكيم من حيث المبدأ، ولا يجوز للدولة المسلمة الامتناع عن الأخذ بالتحكيم إلا مع وجود المانع أو أحد المانعَين المذكورَين أعلاه نتيجة مشاركة مسبقة، **وبهذا يكون الانضمام إلى التحكيم الدولي مبنيّاً على هذا الأساس**.

وربما تواجهنا هنا حادثة التحكيم في حقّ بني قريظة، بناءً على ثبوتها التاريخي؛ فإنّهم قد نزلت فيهم أحكام قاسية جدّاً من قتل مقاتلتهم وسبي نسائهم وذراريهم ومصادرة أموالهم وأخذ كلّ ما لديهم، وهذا أعظم الضرر في حقّهم، فلو كان يحقّ لأحد الطرفين المتنازعين الإباء عن قبول التحكيم بعد صدور الحُكم لكان من الطبيعي أن يرفضوا ذلك؛ فسكوتهم ورضاهم دليلٌ قاطع

(١) انظر: أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام: ٢٠٢.

على أنّ المركوز آنذاك أنّ ما يقوله الحَكَم نافذٌ مهما كان.

لكنّ هذه الحادثة لا تدلّ على سقوط هذين الشرطين؛ لما سيأتي بحثه وما تقدّم من أنّه يؤخذ فيها ـ بوصفها حدثاً تاريخيّاً ـ بالمقدار المؤكّد؛ فقد يكون هذا الارتكاز موجوداً عندهم دون أن يعني ثبوته بالعنوان الأوّلي، وقد يكون سكوتهم لأنّهم طلبوا تحكيم سعد بن مُعاذ فلم يعد يمكنهم ـ سياسيّاً ـ الاعتراض عليه، بل قد يكون تحكيمهم بعد استسلامهم لا قبله، وهذه نقطة مهمّة سيأتي التعرّض لها بعون الله سبحانه.

ويمكن هنا أن تُطلق السلطة الشرعيّة صيغةً أخرى في التحكيم، وهو أن تأخذ تمام الاحتمالات المعقول ـ ميدانياً ـ صدورها من الحَكَم، فإن وجدتها أفضل من عدم التحكيم رضيَت بالتحكيم مهما كانت نتائجه، وإلا كان عليها رفض أصل التحكيم، دون الموافقة عليه ثمّ نقضه.

٣ ـ أن لا يكون الحُكْم متخطّياً حدودَ سلطة التحكيم التي منحت للحاكم؛ فلو تضمّن الحُكم ما يتخطّى دائرة التفويض التي مُنحت للحاكم فلا معنى له؛ لأنّه لم يقع مورداً وموضوعاً للتوافق من قَبْلُ إطلاقاً.

التحكيم بمثابة تكييف للعلاقة مع الدول والمنظمات الدوليّة

ونختم هنا بأنّ التحكيم عندما نوسّعه لغير المسلم، فلا نشرط في الحاكم أن يكون مسلماً، ففي مثل هذه الحالات يمكن فتح الطريق على منهج تعامل الدولة المسلمة مع العديد من المنظّمات والمؤسّسات الدوليّة القضائيّة والسياسيّة والأمنيّة في العالم، وعلى سبيل المثال يصبح هناك معنى للتحكيم عندما يكون الحَكَم مثل محكمة العدل الدوليّة أو الأمم المتحدة أو مجلس الأمن، ما لم يكن هناك محذور آخر مشمول لما قلناه سابقاً من شروط السياسة الشرعيّة في هذا المضمار. وبهذا يصبح التحكيم تكييفاً لمسار مهمّ في العلاقات والنزاعات الدوليّة بين المسلمين وغيرهم ـ بل وبين المسلمين أنفسهم ـ في العصر الحديث.

٣. البُعد الإلزامي في التحكيم (والتكييف الفقهي لعفو النبيّ عن بعض بني قريظة)

من المعروف أنّ الحُكم إذا صدر وجب الالتزام به مع احتوائه تمام الشروط السالفة الإشارة

إليها، فيجب الالتزام به التزاماً بعمومات الوفاء بالعقود وحرمة الغدر والخيانة وغير ذلك، وهذا واضح.

لكنّنا إذا نظرنا في حادثة بني قريظة ـ بصرف النظر عن التشكيك في وقوعها ـ وجدنا في المصادر التاريخيّة والحديثيّة أنّ رسول الله ﷺ بعد صدور حكم سعد بن مُعاذ بقتل الرجال قَبِل أكثرَ من شفاعة في بعضهم فعفا عنهم، وأبرز هذه الأحداث حادثتان:

الحادثة الأولى: حادثة أمّ المنذر سَلْمَى بنت قَيس بن عمرو بن عبيد، من بني النجّار، من خالات رسول الله ﷺ، وهي امرأة كانت قد بايعت رسول الله بيعة النساء (الرضوان)، وصلّت معه القبلتين، وقد كانت هذه المرأة المسلمة على علاقة ومعرفة ببعض بني قريظة، وقد لاذ بها غلامٌ منهم ـ صرّح في بعض المصادر أنّه رجل ـ وكان اسمه رِفَاعة بن سِمْوَأل (سَمَوْأَل)، فقالت المرأة لرسول الله ﷺ: يا نبيّ الله، بأبي أنت وأمّي، هب لي رفاعة؛ فإنّه قد زعم أنّه سيصلّي ويأكل لحم الجمل[1]..، فوهبه لها، فبقي حيّاً[2].

فهذه الحادثة يعفو فيها رسول الله ﷺ عن رجلٍ من بني قريظة كان يُفترض أن يُقتل، مع أنّ

---

(١) المراد بذكر لحم الجمل هنا الإشارة إلى أنّ رفاعة قُرظي، فهو يهودي. واليهود تحرّم أكل لحم الجمل كما هو المعروف، وفقاً لما ورد في سفر اللاويّين ١١: ١ ـ ٨، من بيان محرماتٍ في الأطعمة؛ فالإشارة إلى أنّه سوف يأكل لحم الجمل تعبير عن كونه سوف يخرج عن التزاماته اليهوديّة ويحسُن إسلامه عمليّاً. وهناك وجهة نظر تقول بأنّ اليهود في البداية كانوا يرحّبون بالنبيّ محمّد ويعتقدون أنّه المسيح (المسيا)، إلى أن عرفوا أنّ المسلمين يأكلون لحم الجمل، فتركوه ورفضوه.

هذا، وقد ورد في روايةٍ إماميّة نقلها الكليني في (الكافي٥: ٣٠٦؛ وانظر: تفسير العيّاشي ١: ١٨٤)، بإسناده إلى عبد الله بن أبي يعفور، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: .. وقال: «إنّ إسرائيل كان إذا أكل من لحم الإبل هيج عليه وجع الخاصرة، فحرّم على نفسه لحم الإبل، وذلك قبل أن تنزل التوراة، فلما نزلت التوراة لم يحرّمه ولم يأكله». وهذه الرواية تناقض التوراة الموجودة اليوم الصريحة في تحريم لحم الجمل، وهي بهذا تشير ـ نتيجةً ـ إلى التحريف بالزيادة في التوراة أو ـ على الأقلّ ـ خطأ فهم اليهود للتوراة. والضمير في «لم يحرّمه ولم يأكله» يُفترض أن يرجع إلى موسى؛ لعدم معقوليّة رجوعه إلى يعقوب، وقد احتمل ذلك أمثالُ المجلسي الذي احتمل أيضاً أمراً آخر قائلاً: «ويحتمل أن يكون المعنى أنّه نزل في التوراة أنّ إسرائيل لم يحرّمه ولم يأكله» (بحار الأنوار ٩: ١٩٧)، وإن كان الاحتمال الثاني بعيداً غير متسق مع الرواية.

(٢) انظر: سيرة ابن هشام ٣: ٧٢٤؛ وتفسير الثعلبي ٨: ٢٩؛ وتاريخ ابن خلدون ج٢، ق٢: ٣٢؛ وإمتاع الأسماع ١: ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ وموسوعة التاريخ الإسلامي ٢: ٥٣٠؛ وعيون الأثر ٢: ٥٧؛ و..

حكم سعد بن مُعاذ كان قتلَ الرجال.

الحادثة الثانية: مطالبة ثابت بن قيس بن شمّاس الخزرجي الأنصاري لرسول الله صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ بأن يهب له دم الزَّبِير بن بَاطَا القُرَظي، وكان حينها شيخاً كبيراً؛ وكان قد ساعده ومنّ عليه في حرب بُعاث التي كانت آخر وأدمى معركة وقعت بين الأوس والخزرج قبل إسلامهم (وقعت قبل خمس أو ستّ سنوات من هجرة النبيّ)، فأراد ثابت أن يجزيه على فعله القديم معه، فوهب له رسول الله دمه، ثمّ طالب الزبير بأزيد من ذلك إلى أن وهب له نفسه وأهله وولده وماله.. لكنّ الزبير رفض في آخر الأمر لما علم بمقتل سادات بني قريظة مثل كعب بن أسد، وحُيَيّ بن أخطب وغيرهما، وأصرّ أن يموت، فضُربت عنقه[1].

وهذه الحادثة تدلّ أيضاً على ذلك؛ فكيف خالف رسول الله حكمَ سعد بن مُعاذ وعفا عمّن حكم ابن معاذ بقتله؟!

ويمكن الجواب عن هاتين الحادثتين وأمثالهما:

أوّلاً: من غير المعلوم أن يكون المقصود بحكم سعد بن معاذ وجوب قتل الرجال على المسلمين، وإنّما الشيء المؤكّد هو أنّ للمسلمين هذا الحقّ، ومعه فللنبيّ أن يتنازل عن حقّه هذا في موردٍ هنا أو هناك، وهذا شيءٌ طبيعي في أيّ عمليّة تحكيم. وهذا معناه ضرورة التمييز في جهة الحكم عند الحاكم، فقد تكون ثبوت حقّ لطرف وتحميل مسؤولية لطرف آخر، وهذا طبيعيٌّ متوقَّع في أيّ عملية تحكيمٍ أو قضاء.

ثانياً: إنّ الخبر الأوّل ورد ـ بحسب الظاهر ـ في سيرة ابن هشام، والباقون أخذوا عنه، فالخبر إمّا بلا سند أو منقول بسندٍ فيه أيّوب بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي صعصعة، وهو رجلٌ مهمل ولا توثيق له في مصادر الرجال الشيعيّة سوى ورود اسمه في أسانيد كامل الزيارات، وعلى المستوى السنّي لم أعثر على توثيق للرجل سوى عند الحاكم وابن حبّان[2].

(١) انظر: سيرة ابن هشام ٣: ٧٢٢ ـ ٧٢٣؛ وتاريخ الطبري ٢: ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ والكامل في التاريخ ٢: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ والبداية والنهاية ٤: ١٤٣؛ وتاريخ ابن خلدون ج٢، ق٢: ٣٢؛ وإمتاع الأسماع ١: ٢٥٢؛ وموسوعة التاريخ الإسلامي ٢: ٥٣٠ ـ ٥٣٢؛ و..

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٧١٢ ـ ٧١٣؛ وابن حبّان، الثقات ٦: ٥٧ ـ ٥٨؛ والمستدرك ٤:

وأمّا الخبر الثاني فأسانيده مرسلة، وفي الأسانيد أيضاً ابن لهيعة وموسى بن عبيدة. ويبدو أيضاً أنّ مصدره الأصلي سيرة ابن هشام الحميري.

ولا تصحّ مناقشة بعضهم بأنّ الرواية متناً فيها مشكلة؛ إذ إنّ القرآن يحدّثنا عن اليهود بأنّهم يحبّون الدنيا وأنّهم أحرص الناس على حياة (البقرة: ٩٦)، فكيف يعقل أن يضحّي بنفسه لأنّه عرف أنّ سادات قريظة قُدّموا للموت؟!(١).

وذلك أنّ هذه الصور التي يقدّمها القرآن هي صورة عامّة، وليست بنحو الموجبات الكليّة، بحيث لا يمكن أن يكون هناك حتى شخص واحد يهودي يمكن أن يضحّي، فتأمّل جيّداً.

كما لا تبدو لي مناقشة آخرين بأنّ قصّتي العفو هاتين مريبتان، فلماذا لم يقم أفراد الأوس الذين حزنوا على ميل سعد بن معاذ لقرار التصفيات الشاملة الجسديّة، لماذا لم يقوموا بالاستشفاع عند النبيّ في زيد وعمرو وبكر من بني قريظة الذين هم حلفاؤهم؟!(٢).

وذلك أنّ وجود حالة أو حالتين نتجتا عن علاقات شخصيّة أمرٌ طبيعي وممكن، ولعلّ هناك حالات معدودة أخرى لم ينقلها لنا التاريخ الواصل إلينا، ومن الطبيعي أيضاً أنّ الآخرين لن يقوموا بتكرار الحالات لتبلغ عدداً كبيراً؛ إذ في هذا نوع نقضٍ على التحكيم ومعطياته، فالشفاعات المحدودة هنا تؤكّد القاعدة ولا تنفيها، ومثل هذا يحصل كثيراً في القضايا السياسيّة والاجتماعيّة.

وعلى أيّة حال، فنتيجة هذا كلّه أنّه يصعب الاعتماد على هذين الخبرين لوحدهما.

٤. تأثير الإسلام على التحكيم

لو حصل الاتفاق على التحكيم، فشكّلت محكمة أو لجنة من الحكّام، وحكمت بقتل الكافرين وسبي النساء والذراري ومصادرة الأموال، ثم أسلم المحكوم عليهم قبل تنفيذ الحكم

---

٢٠٤ ـ ٢٠٥، ٤٠٧.

(١) انظر: محمّد بن عبد الله العوشن، ما شاع ولم يثبت في السيرة النبويّة: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) انظر: غالب الشابندر، ليس من سيرة الرسول الكريم: ٢٧٨ ـ ٢٨٠. وطبعاً الناقد هنا ليس قصده التشكيك فقط في الشفاعة، بل في أصل الحادثة كما سوف يأتي بيان وجهة نظره.

بتمامه، ولو كان إسلامهم لأجل حقن دمهم، فهل تبقى بنود الحكم سارية المفعول حتى مع إسلامهم أو أنّ إسلامهم يغيّر من واقع الأمر شيئاً؟

ظاهر كلمات الفقهاء هنا أنّ القتل يسقط؛ لأنّ الإسلام يحقن دم المسلم، فبعد إسلامهم لا يمكن قتلهم، وأمّا المال فإنّه يؤخذ بحكم الحاكم؛ لأنّ الإسلام لا يمنع من أخذ المال، كالعبد المسلم تؤخذ أيّ أموال يحصل عليها وتكون لسيّده، وأمّا الاسترقاق فظاهر كلمات بعض الفقهاء أنّه يسقط بالإسلام، فيما يُفهم من كلمات بعضٍ آخر أنّه لا يسقط.

هذا كلّه على تقدير حصول الإسلام بعد صدور الحكم، أمّا لو أسلموا قبل الحكم، فلا معنى للحكم حينئذٍ؛ لأنّهم أسلموا حال كونهم أحراراً يملكون أموالهم غير المغنومة بعدُ، والقاعدة تقضي بأنّ من أسلم فقد حقن دمه وماله، فلا مجال لتعلّق حكم الحاكم بهذا المسلم، على خلاف إسلامهم بعد الحكم؛ فإنه إسلامٌ حصل مع تعلّق حكم الحاكم مسبقاً[1].

والذي يبدو لنا أنّه طبق القواعد التي ذكروها، يلزمهم القول إمّا باستحقاقهم للقتل حتى بعد إسلامهم إلى جانب الاسترقاق ومصادرة الأموال؛ لأنّ الإسلام حصل بعد صدور حكم الحاكم، وإمّا سقوط الثلاثة بالإسلام؛ لأنّ الإسلام يحقن الدم والمال معاً، كما يمنع عن الاسترقاق الابتدائي، فالتمييز بين القتل والمال غيرُ مفهوم، فإذا كان المقام مجرى قاعدة الجَبّ أو الحقن؛ فإنّهما يجريان في المال والدم معاً على تقدير جريان مثل قاعدة الجب هنا، وإلا فالمفترض عدم الجريان مطلقاً؛ فتمييز الفقهاء بين المال والدم غير واضح من ناحية التكييف الفقهيّ له.

من هنا، فالمفترض ـ طبقاً لرؤيتنا في فقه الجهاد ـ أن يقال: ليس الكفر والإسلام في نفسيهما من موجبات الحرب ولا السلم؛ وإنّما الاعتداء والحرابة هما المعيار، كما أثبتنا ذلك في مباحث الجهاد الابتدائي، وعليه نقول:

١ ـ إذا حصل الإسلام قبل الحُكم، فإنّ الحاكم لم يعد يمكنه الحكم بالسبي والاسترقاق ولا بمصادرة الأموال غير العسكريّة؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم يجب أن لا يكون مخالفاً للشرع، والشرع لا يسمح باسترقاق المسلم ولا بأخذ الأموال غير العسكريّة ولو في الحرب طبقاً لما

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١١٦.

أسلفناه في بحث الغنائم. ولما كان التحكيم مشروطاً بعدم مخالفة أصل الشرع وكان هنا مخالفاً فإنه لا يكون نافذاً في هذين الموردين. إلا إذا قيل: إنّه لم يثبت لنا استرقاق المسلم ابتداءً، لكنّه لم يثبت أيضاً أنّه فعلٌ غير شرعيّ، فليتأمّل.

أمّا القتل، فالمفروض جوازه؛ لأنّنا لا نقتله بملاك كفره حسب الفرض، بل بملاك محاربته للمسلمين، فإذا أسلم فغاية ما سيحصل أنه سوف يكون بحكم الباغي. وقتل الباغي جائز، إلا إذا قيل: إنّه لا يجوز للحاكم الحكم بقتل المعادي الباغي؛ لأنّ الله أوجب مقاتلتهم ولم يُجز قتلهم إلا لهزيمتهم وتفريق شملهم، كما أسلفنا التعرّض لهذه النقطة في جهاد أهل البغي، فحكمه بقتلهم إهدارٌ لدم مسلم، مع إمكان أن يحكم بأسرهم واستسلامهم وخضوعهم لدولة المسلمين.

من هنا، لا يبعد القول بأنّه لا يجوز للحاكم الحُكم بهذه الثلاثة لو حصل منهم الإسلام قبل الحكم، وفاقاً لما ذكره الفقهاء هنا.

٢ ـ أمّا إذا حصل الإسلام بعد صدور الحكم وقبل تنفيذه، فلا إشكال في صحّة الحكم؛ لأنّه صدر من أهله في محلّه لا يشوبه محذور، إنّما الكلام في تنفيذه، وهذا معلّقٌ على تحليل طبيعة الحكم الذي يصدر؛ فهل هذا الحكم إلزاميّ من طرف واحد أو من طرفين؟ بمعنى أنّه عندما يحكم الحاكم بقتل الرجال، فهل الطرف المنتصر ـ إن صحّ التعبير ـ ملزم بالقتل أو يحقّ له القتل؟ يضاف إلى ذلك هل الآثار الوضعيّة تترتب بالحكم نفسه أم أنّه مبرّر للقيام بها من شأنه ترتيب الآثار المذكورة؟ ومعنى ذلك أنّه عندما يحكم بأخذ الأموال فهل تصير الأموال بنفس حكمه ملكاً للمسلمين أو أنّ الذي يثبت هو الحقّ للمسلمين في تملّك المال، فإذا وضعوا يدهم عليه وقصدوا تملّكه ملكوه حينئذٍ؟

أمّا النقطة الأولى، فالمسألة تابعة لصيغة الحكم، وإن كان الغالب هو ثبوت الحقّ، أي إعطاء الحقّ لفريقٍ في أخذ أموال فريقٍ آخر.

وأمّا النقطة الثانية، فالمسألة تابعة فيها أيضاً لصيغة الحكم، وإن كان الغالب أنّ الملكيّة لا تحصل بنفس الحكم.

وبناءً عليه، فإذا كان الحكم محقّقاً بنفسه لنقل الملكيّة أو حصول الرقيّة، فإنّ إسلامهم بعد ذلك لا يغيّر من واقع الحال شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّهم أسلموا وقد صارت أموالهم منتقلةً إلى الطرف الآخر، وعودها بإسلامهم يحتاج إلى دليل، وهو مفقود. وكذلك الحال في الاسترقاق، فإنّ إسلامهم لا يختلف عن حال إسلام العبد الكافر؛ فإنّ هذا لا يخرجه عن ملكيّة سيده. وهذا واضح. لكن بالنسبة للقتل لا معنى لذلك فيه؛ لأنّه فعل خارجي وليس حكماً وضعيّاً.

وأمّا إذا لم يكن الحكم محقّقاً بنفسه لذلك، أو كان مضمونه القتل ونحوه، فإذا كان مضمونه إلزاميّاً على المنتصر وجب عليه فعله، ويمكنه التخلّص منه بالإقالة والتراضي، بأن يتراضيا على أن يقيل كلّ واحد صاحبه عن مقتضى التوافق على التحكيم، إذا قلنا: إنّ الإقالة تجري هنا وأمثاله من غير البيع. ودليلُ حقن دم المسلم وماله محكوم لدليل التحكيم ونفوذه.

وأمّا إذا كان مضمونه ثبوت حقّ له، فبإمكانه التنازل بعد إسلامهم، لكن لو أراد العمل بحقّه كان له ذلك بمقتضى التحكيم، إلا إذا قلنا: إنّ دليل نفوذ حكم الحاكم مورود لدليل حقن دم المسلم وماله وعرضه هنا؛ لأنّ المفروض أنّ موضوع حكم الحاكم هو الكافر المعتدي، وبالإسلام تحوّل الموضوع إلى المسلم وليس الكافر، فانعدم موضوع التحكيم أو مصبّه ـ ما شئت فعبّر ـ فلم يعد له معنى، وهذا ليس لأجل أنّ موضوع القتال هو الكفر، بل لأنّ موضوع الحُكم هو الكافر المعتدي، إذ لو كان الموضوع هو المسلم الباغي لربما تغيّرت النتيجة.

والصحيح صناعيّاً ما قلناه، لكن قد يعلَّق هنا بتعليقٍ مقاصديّ؛ وذلك أنّ الغرض من التحكيم فضّ نزاع القوم وحسم مادّة الفساد، فإسلام الفريق الآخر الذي هو تعبير ثانٍ عن رفع حالة الاعتداء والرضا بالاندماج في الأمّة يعدّ إعداماً لموضوع التحكيم وقوانينه، والذي نفهمه أنّ الإسلام يقدّم قبول إسلام الطرف الآخر على إنزال حكم من هذا النوع في حقّه، ولا سيما مع ملاحظة السيرة النبويّة.

٥ ـ حادثة بني قريظة، قراءات ودلالات

تعدّ حادثة بني قريظة من الحوادث المهمّة في التاريخ الإسلامي، ومفصلاً في فقه العلاقة مع اليهود من أهل الكتاب. ويمكن دراسة هذه الحادثة من زوايا عدّة: من زاوية حقوق الإنسان،

ومن زاوية أخلاقيّات الحرب، ومن زاوية فقه التحكيم، ومن زاوية سياسية ـ تاريخيّة، وغير ذلك.

ونحاول هنا بحث مجموعة من الأمور من أهمّها:

١ ـ استعراض المشهد التاريخي طبقاً لما ذكرته الرواية الرسميّة الإسلاميّة في مختلف المصادر على تنوّعها.

٢ ـ لماذا وقعت المواجهة بين المسلمين وبني قريظة؟

٣ ـ ما هي التبريرات الأخلاقيّة التي قيلت في مواجهة النقد الأخلاقي لما فعله المسلمون من إعدامات (التبرير الأخلاقي)؟

٤ ـ هل حقّاً وقعت قصّة بني قريظة بصورتها النمطيّة التي نعرفها اليوم (النقد التاريخي)؟

١.٥. عرضٌ أوّلي موجز للصورة التاريخيّة لوقائع غزوة بني قريظة

جاء في المصادر الحديثيّة والتاريخيّة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما استقرّ في المدينة المنوّرة آخى بين المهاجرين والأنصار، ثمّ أقدم على تدوين ما عُرف بعد ذلك بدستور المدينة ـ أو وثيقة المدينة ـ الذي شكّل نواة المجتمع الجديد الذي تكوّن من مشركين ويهود ومسلمين.

وليس يرتاب أحدٌ في أنّ اليهود شاركوا في التوقيع على اتفاقيّة المدينة؛ إلا أنّ المؤرّخين اختلفت كلماتهم في أنّ القبائل اليهوديّة الثلاث المعروفة ـ وهم: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة ـ: هل صالحت النبيّ بعد تشكّل دولة المدينة أو لا؟ فدستور المدينة المعروف تاريخيّاً لم يرد فيه ذكر أسماء هذه القبائل الكبيرة، فيما وردت فيه أسماء قبائل أخرى أقلّ وزناً من هذه القبائل.

ومن وجود خلافٍ وأنّه هل عاد النبي ووقّع بشكلٍ مستقلّ صلحاً واتفاقاً مع القبائل الثلاث أو لا؟ ذهب بعض المستشرقين ـ مثل المستشرق الانجليزي (الاسكتلندي) الشهير وليام مونتغَمري واط (٢٠٠٦م) ـ إلى نفي وجود معاهدة بين الرسول واليهود في المدينة، هادفاً التأكيد على أنّ النسيج المكوِّن للمجتمع المدني الجديد لم يشارك فيه اليهود، فيما تذكر مصادر التاريخ أنّ دستور المدينة نصّ على عدم إلزام اليهود بالدفاع عن المدينة والمشاركة في الحروب مشاركةً مباشرة، لكن عليهم ـ في المقابل ـ أن يساهموا في دفع نفقات الحرب التي تخوضها المدينة ضدّ

الأعداء.

وفي هذا السياق، تؤكّد الدراسات الإسلاميّة أنّ الاتفاقات قد شارك فيها يهود القبائل الثلاث، وتفيد الشواهد التاريخيّة أنّ هناك اتفاقات منفردة حصلت مع هذه القبائل بصرف النظر عن دستور المدينة، فالروايات التاريخيّة تخبر عن اتفاقات حصلت مع كلّ قبيلة على حدة، وهناك الكثير من الشواهد المتفرّقة التي تفيد أنّ ثمة عهداً كان موقّعاً بين النبيّ ويهود بني قريظة.

وعلى أيّة حال، فقد وقّع دستورُ المدينة وغيره من المعاهدات، وأعطت هذه المعاهدات حريّةً سياسية ودينيّة لليهود، إلا أنّ انتصار المسلمين في معركة بدر، أحدث تحوّلاً في العلاقات الإسلاميّة ـ اليهوديّة؛ وهو ما يعتبر تحوّلاً من مرحلة الصراع الفكري إلى مرحلة الصراع المسلّح، حيث شعر اليهود بأنّ قوّة محمّد قد بدأت تزداد بشكل كبير، الأمر الذي بات يهدّد أمنهم ووجودهم وكيانهم، ولا سيّما أنّ الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة قد لعبت دوراً في التأثير على اليهود المتنفّذين اقتصاديّاً في المدينة وأطرافها، فتحريم الربا وأمثال ذلك يُضعف الطبقات الغنيّة، وهو ما يترك أثراً سلبيّاً على اليهود المعروفين بنفوذهم المالي آنذاك. كما أنّ إسلام الأوس والخزرج وضع حداً لحروبٍ طويلة لطالما استفادت منها القبائل اليهوديّة في المدينة.. وهذا كلّه يضاعف من فرص التصادم بين الفريقين، ويعزّز منطقيّاً حاجة اليهود للمواجهة أو التخطيط لوضع حدّ لتنامي الدعوة الجديدة وفقاً للقراءة الرسميّة الإسلاميّة.

وبالفعل، حصلت المواجهة مع اليهود، لكنّ الوضع التاريخي يخبرنا أنّ هذه المواجهات الدمويّة لم تقع دفعةً واحدة، بل حصلت بالتدريج؛ **ففي بداية الأمر حصل الصراع والتصادم بين المسلمين وبني قينقاع**، فبعد مدّة وجيزة تقارب الشهر من معركة بدر وقعت الحرب بين الطرفين، نتيجة انتهاكهم عرض امرأةٍ مسلمة في السوق بطريقة كشفت سوأتها، فحصل خلافٌ قُتل فيه يهوديّ ومسلم، فشنّت الحرب عليهم وانتهت بتركهم المدينة، والتحقوا بأذرِعات الشام[1].

---

(١) أذرِعات، أو طرف الشام، هي اليوم درعا الواقعة في الجنوب السوري، وتعدّ واحدة من أقدم المدن العربيّة، وقد جاء ذكرها في الكتاب المقدّس باسم "إذرِعي"، ثمّ عرفت في العصر الجاهلي بين العرب باسم أذرعات.

وأثناء غزوة السَّوِيق بعد معركة بدر في العام الثاني للهجرة، والتي حاولت فيها قريش الانتقام لقتلاها في بدر، تعاون بنو النضير مع قريش، والتقوا أبا سفيان الذي جاءهم.. وبعد معركة أُحُد، وقعت مواجهة بين بني النضير والمسلمين دامت أسابيع، على إثر الكشف عن محاولة اغتيالهم لرسول الله صلى الله عليه وآله والكمين لأربعين مسلماً، وانتهت الحرب بالتوافق على خروج بني النضير من المدينة، فخرجوا منها في العام الرابع من الهجرة، قسمٌ إلى خيبر وقسمٌ آخر إلى جنوب بلاد الشام، وهذا هو الجلاء الأكبر لليهود من المدينة.

وفي السنة الخامسة للهجرة ـ وبعد معركة الأحزاب مباشرةً ـ وقعت غزوة بني قريظة، وذلك على إثر نقضهم للاتفاقات مع الرسول وعدم تنفيذ اتفاق النُّصرة، فرفضوا في اللحظات الحرجة دعمه بعد أن طلب منهم ذلك، بل اتفقوا مع الأحزاب لتشكيل جبهة داخليّة تُضعف موقف المسلمين في الحرب. وقد كانت هذه اللحظة ـ كما تصفها لنا سورة الأحزاب(1) ـ في غاية الحرج على المسلمين، وكانت طعنة بني قريظة قاسية جدّاً؛ من هنا وبعد أن انتهت المعركة، وقبل أن يرتاح المسلمون، وجّه النبيُّ أمراً عاماً ومستعجلاً للمسلمين بالنفير والتوجّه إلى حصون بني قريظة، وفقاً لنزول الوحي الإلهي عليه بذلك كما تقول السرديّة الإسلاميّة، فتحرّك المسلمون، وأرسل النبيُّ في الطليعة عليَّ بن أبي طالب مع جماعة من المسلمين؛ ليتأكّد من عودتهم إلى حصونهم أو أنّهم ما زالوا خارجها، حيث خرجوا منها لدعم الأحزاب، ولما وصل عليٌّ تأكّد من عودتهم إلى الحصون.

ولعلّ العجلة هذه جاءت على أساس وجود فرصة لتوجيه ضربة عسكريّة إليهم قبل دخولهم حصونهم وتمترسهم بها، ولهذا ورد في الروايات أنّ رسول الله لما حث المسلمين على التحرّك نحو حصون بني قريظة طلب أن لا تصلّى صلاة العصر إلا في بني قريظة. يقول ابن سعد: «فدعا

ويعتبر كثيرون أنّ منطقة أذرعات هي «أدنى الأرض» الذي تحدّث عنه القرآن الكريم، وأنّه غلبت فيه الفرسُ الروم. وقد ظلّت هذه المدينة وما حولها حاضرة وفاعلة حتى نهايات القرن الثالث عشر الميلادي، حيث تراجع حضورها ولم يعد لها ذاك الموقع الذي كانت عليه في القرون السابقة قبل الإسلام وبعده.

(1) قال تعالى: ﴿إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا * هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ (الأحزاب: ١٠ ـ ١١).

رسول اللهﷺ عليّاً رضي الله تعالى عنه فدفع إليه لواءه، وبعث بلالاً، فنادى في الناس أنّ رسول اللهﷺ يأمركم ألا تصلوا العصر إلا في بني قريظة. واستخلف رسول اللهﷺ على المدينة عبد الله بن أمّ مكتوم، ثمّ سار إليهم في المسلمين، وهم ثلاثة آلاف، والخيل ستة وثلاثون فرساً، وذلك يوم الأربعاء لسبعٍ بقين من ذي القعدة»[1].

ولما علم بنو قريظة بالأمر، أقفلوا الحصون وأغلقوا الأبواب، وأخذوا يسبّون النبيّﷺ، وحصلت مناوشات كلاميّة بينهم وبين بعض الصحابة، وحتى مع النبيّ شخصيّاً، وكان اليوم يوم سبت[2]، فلم يقاتلوا، وأرسلوا إلى النبيّ وفداً للتفاوض، وطلبوا أن يُجري عليهم ما جرى على بني النضير، بمعنى أن يسمح لهم المسلمون بالخروج من المدينة بأموالهم أو مع ترك السلاح والأموال، لكنّ النبي رفض هذا العرض، ربما لأنّه رأى تأثير بني النضير وغدرهم بعد ذلك حيث خرجوا من المدينة إلى خيبر، ومن هناك بدؤا عمليّة التحريض ودعم قريش..

ووقع الحصار الذي دام فترة قيل: بلغت خمسة عشر يوماً، وقيل: خمساً وعشرين ليلة، وقعت أثناءها مناوشات عسكريّة وترامٍ بالسهام و.. أسفرت عن وقوع قتلى من الطرفين.

ولما اشتدّ الأمر على بني قريظة، حصلت مداولات وخلافات بينهم في الموقف، فظهر من بينهم من لم يكن يريد الاستمرار في هذا الوضع، فكعب بن أسد طلب منهم مبايعة النبيّ والإسلام فرفضوا، ولما رفضوا رفضاً شديداً، قال لهم كعب ـ وهو من وجوههم وزعمائهم ـ بأن يقتلوا نساءهم وأولادهم، ثمّ يشرعون بعد ذلك بمقاتلة النبيّ، فإن انتصروا أخذوا نساء أخريات وعادت إليهم حياتهم، وإن هزموا لم يأسفوا بعد موتهم على نساءٍ وأطفال، فرفضوا هذا العرض منه أيضاً، فقدّم إليهم العرض الثالث وهو استغلال يوم السبت الذي يتوهّم فيه المسلمون أنّ اليهود لا يفعلون شيئاً وينقضّون على المسلمين على حين غرّة، فرفض اليهود منه ذلك أيضاً؛ لعدم رغبتهم في إفساد سبتهم.

وبعد مفاوضات، رفض رسول الله عروضهم إلا أن ينزلوا على حكمه، وأرسل لهم أبا لبابة ـ وكان حليفهم، كما كان أهله وعياله عندهم ـ فتفاوض معهم أبو لبابة، ولما استشاروه في النزول

(١) الطبقات الكبرى ٢: ٧٤.

(٢) في نصّ ابن سعد كان يوم أربعاء فانظر: الطبقات الكبرى ٢: ٧٤.

على حكم النبي، أشار لهم أنّ حكمه سيكون الذبح، وهذا ما منعهم أكثر عن الاستجابة، فندم أبو لبابة لقوله هذا، ونزل من الحصن، ولم يرجع إلى المسلمين، بل ذهب إلى المسجد وربط نفسه بأحد أعمدته نادماً تائباً، حتى نزلت فيه آيات قرآنيّة في قصّةٍ معروفة. والأسطوانة ما تزال اليوم قائمة متميّزة في المسجد النبوي تعرف بأسطوانة التوبة أو أسطوانة أبي لُبابة.

ولما أنهكت قدرة القرظيّين على الاستمرار، أعلنوا الاستسلام ونزلوا على حكم رسول الله، وهنا دخل المسلمون الحصون وجرّدوهم من الأسلحة وخضعوا للمسلمين. هنا تماماً تتحدّث المرويّات عن أنّ اليهود أو الأوس طلبوا من رسول الله أن يحكّم فيهم رجلاً، وتشير بعض المرويّات إلى أنّ الأوس رغبوا بالعفو عنهم، فقد كانت الخزرج قد توسّطت للعفو عن بني قينقاع وقَبِل الرسول منهم، وعفا عنهم فخرجوا من المدينة المنوّرة، فأراد الأوس أن يصنعوا مع حلفائهم القرظيّين ذلك، فطلبوا من الرسول هذا الأمر، وكان جواب النبيّ هو القبول بما يحكم به سيد الأوس سعد بن معاذ. وعندما اتُّفِقَ على سعد، خاطب سعد اليهودَ ثمّ النبي، فأعلن الطرفان قبولهما بما يحكم، وتدخّلت الأوس عند سيدهم سعد؛ لتذكيره بتاريخ تحالفهم مع اليهود القرظيّين، وهنا قال كلمة مشهورة: «لقد آن لسعدٍ أن لا تأخذه في الله لومةُ لائم». وهنا علم الأوس أنّ حكمه سيكون شديداً، وبكى بعضهم.

وتقول المرويّات: إنّه حكم بقتل الرجال أو المقاتِلة أو قتل من حَزَب على رسول الله منهم، وسبي الذراري والنساء، وقسمة الأموال، وجعل العقار للمهاجرين دون الأنصار. وقد اشتهر تعليقٌ لرسول الله صلى الله عليه وآله أعقب فوراً حكمَ سعد بن معاذ حيث قال: «قد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة (أرفعة ـ سماوات)».

وليس هناك كثير معطيات أو إضاءة تاريخيّة واضحة حول تعليق اليهود على حكم سعد؛ فلم يظهر أنّهم اعترضوا أو علّقوا بشيءٍ.

وبعد صدور الحكم، بدأت عمليّة التنفيذ، حيث يقول التاريخ: إنّ رسول الله أمر بحفر أخدود أو خندق في منطقة البقيع أو السوق، وطلب من الإمام عليّ أن يضرب أعناقهم. وبعض المرويّات تحكي عن أنّ بعض الأوس شاركوا في تنفيذ حكم القتل أيضاً، وقيل: إنّ الزبير شارك عليّاً أيضاً، واختلفت المرويّات، فبعضها قال: إنّ عمليّة قتلهم استمرّت ثلاثة أيام، كلّ يوم عند

الصباح وقرب المساء، وكان وقت الظهر وقت استراحة، وقيل: إنّ عملية القتل استمرّت يوماً واحداً حتى مغيب الشفق، ثم رُدّ عليهم التراب، ولم يرفع حدّ القتل عمّن حكم بقتله سوى في شفاعتين تقدّمت الإشارة إليهما. ويبدو أنّ القتل بدأ بكعب بن أسد وحُييّ بن أخطب، وكانا زعماء اليهود، ثم استمرّ في سائر الناس.

هذا على صعيد القتل، وأمّا على صعيد عدد القتلى الذين أعدموا، فقد تضاربت الأرقام التاريخيّة حتى شارفت على الاثني عشر قولاً، وأبرزها:

١ ـ أربعمائة وخمسون رجلاً من أصل سبعمائة رجل، على حد قول ابن شهر آشوب[1]، ويعزّزه كلام مقاتل بن سليمان أنّهم أربعمائة وخمسين مقتولاً[2].

٢ ـ تسعمائة رجل، كما هو ظاهر الإربلي في كشف الغمّة[3].

٣ ـ نحوٌ من أربعمائة رجل، كما جاء في سيرة ابن هشام الحميري[4].

٤ ـ ما بين الثمانمائة والتسعمائة، كما ينقل ابن هشام عن آخرين[5].

٥ ـ سبعمائة وخمسون، كما يظهر من تاريخ اليعقوبي[6]، ونُسب إلى ابن عبّاس[7].

٦ ـ ما بين الستمائة والتسعمائة، كما يظهر من ابن خلدون[8].

٧ ـ ما بين الستمائة والسبعمائة، كما في مغازي الواقدي[9].

٨ ـ ستمائة رجل، كما ينقله الواقدي أيضاً[10].

٩ ـ قَتل منهم الرسول ثلاثمائة، ثمّ أرسل البقيّة إلى أرض الشام، كما في كنز العمال للمتقي

---

(١) مناقب آل أبي طالب ١: ١٧٣.

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٤٣؛ وانظر: بحار الأنوار ٢٠: ٢١٢.

(٣) كشف الغمّة ١: ٢٠٧.

(٤) سيرة ابن هشام ٢: ٥٧٠.

(٥) المصدر نفسه ٣: ٧٢١.

(٦) تاريخ اليعقوبي ٢: ٥٢.

(٧) انظر: الواقدي، المغازي ١: ٥١٨.

(٨) تاريخ ابن خلدون ج٢، ق١: ٢٩٣.

(٩) مغازي الواقدي ١: ٥١٨؛ والمنتظم ٣: ٢٤٠.

(١٠) مغازي الواقدي ١: ٥١٧.

الهندي[١].

١٠ ـ ألف شخص، كما ذكره ابن أبي الحديد المعتزلي[٢].

وقد ذكر في بحار الأنوار روايتين في عدد مقاتلي بني قريظة إحداهما: تسعمائة، وثانيتهما: أربعمائة وخمسون قتلوا وسبي منهم سبعمائة وخمسون، لكنّه في موضعٍ ثالث نقل أنّ مقاتلي بني قريظة مائة في مقابل مقاتلي بني النضير البالغين ألفاً[٣]. ولعلّه كان يقصد من الأخير خصوص فترة معيّنة؛ لأنّه لم يكن بصدد الحديث عن غزوة بني قريظة نفسها.

أمّا النساء والذراري، فقسّمت على المسلمين، وأرسلت بعض سباياهم إلى نجد مع سعد بن زيد الأنصاري ليشتري مقابلهنّ خيلاً وسلاحاً. وقيل: بعث ببعضهنّ إلى الشام مع سعد بن عبادة للغرض نفسه.

وفي بعض المصادر أنّ النبيّ أخرج الخمس من الغنائم، ثمّ قسّمها بين المسلمين للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم، وقد تولّى عملية تقسيم الغنائم محميَّة بن جَزْء الزبيدي.

وبعد التحكيم، وحيث كان سعد بن معاذ جريحاً، تضاعف جرحه ونصبت له خيمة قرب المسجد النبويّ، لكنّه ما لبث أن استشهد، فأقيمت له جنازة تقول المرويّات: إنّها حظيت باهتمام النبيّ، حيث سار فيها بلا حذاء ولا رداء.

وبعد ذلك، نزلت آيات من سورة التوبة تعلن قبول توبة أبي لبابة بن عبد المنذر الأنصاري، قال تعالى: **﴿وَآَخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآَخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** (الأحزاب: ١٠٢ ـ ١٠٤).

وبهذا أُسدل الستار على الوجود اليهوديّ الأكبر في المدينة، مع نهاية قصّة بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة، ولم يبقَ أمام النبي سوى يهود خيبر خارج المدينة، وما لبثت الأحداث أن

(١) كنز العمّال ١٠: ٤٥٨.

(٢) شرح نهج البلاغة ١٦ ـ ٢٩١.

(٣) بحار الأنوار ٢٠: ٢١٢، ٢٦٢، و٩٠: ٦٩.

تتالت حتى حصلت غزوة خيبر.

هذه خلاصة موجزة جداً عن أبرز الأحداث التي سبقت ورافقت غزوة بني قريظة[١].

٢.٥. العلاقة بين غزوة بني قريظة وفقه التحكيم بوصفه من موجبات وقف القتال

من الواضح جداً لمن يقرأ أحداث غزوة بني قريظة أنّ التحكيم الذي حصل فيها، جاء بعد استسلام اليهود ـ حسب أكثر الروايات ـ لا قبل نزولهم من الحصون وفتح الأبواب وتسليم السلاح، وهذا يعني أنّه ليس تحكيماً يوقف الحرب، وإنّما الحرب قد وقفت بهزيمة الطرف الآخر واستسلامه، ومعنى ذلك أنّ مجال الاستفادة الفقهيّة من حادثة بني قريظة في مسألة جعل التحكيم من موجبات وقف الحرب مجالٌ محدود وضيّق كما ألمحنا إلى ذلك من قبل.

والذي يبدو أنّ الرسولﷺ كان سيصدر في حقّهم أحكاماً، لم نعرفها؛ لأنّه لم يُفصح عنها بصورة صريحة، إلا من خلال شواهد سيأتي التعرّض لها، لكنّه تنازل لمصلحة الأوس أو لمصلحة اليهود في طلبهم تحكيم حليفهم، ولم يرد في المنقولات التاريخيّة أيّ تنسيق أو تحادث وقع بين النبيّ وسعد قبل صدور الحكم، الأمر الذي يؤكّد استقلاليّة سعد في قراره الذي اتخذه رغم ضغوط مورست عليه من جانب قومه ـ الأوس ـ مذكّرينه بالتحالفات التاريخيّة والمساعدات القديمة التي كانت بين القرظيين وقبيلة الأوس. ويظهر من مونتغمري واط أنّه لا يميل لفرضيّة ممارسة النبيّ محمّد الضغطَ على سعد باتخاذ قرار من هذا القبيل[٢].

ولا تدلّنا مصادر التاريخ ـ رغم أنها نقلت لنا العديد من تصريحات اليهود بعد صدور الحكم

(١) انظر: ابن هشام الحميري، السيرة النبوية ٣: ٧١٥ ـ ٧٣١؛ والطبقات الكبرى ٢: ٧٤ ـ ٧٨؛ ومغازي الواقدي ١: ٤٩٦ ـ ٥٣١؛ وفتوح البلدان ١: ٢٣ ـ ٢٤؛ وتاريخ اليعقوبي ٢: ٥٢ ـ ٥٣؛ وتاريخ الطبري ٢: ٢٤٥ ـ ٢٥٤؛ ومسكويه، تجارب الأمم ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٩؛ وابن الجوزي، المنتظم ٣: ٢٣٨ ـ ٢٤٠؛ وابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ١٨٥ ـ ١٨٧؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٣٠٧ ـ ٣٣٠؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٤: ١٣٣ ـ ١٥٥؛ والبيهقي، دلائل النبوّة ٣: ٤٢٨ ـ ٤٣١؛ وتاريخ ابن خلدون ج٢، ق٢: ٣١ ـ ٣٢؛ وإمتاع الأسماع ١: ٢٤٤ ـ ٢٥٥؛ وبحار الأنوار ٢٠: ١٨٦ ـ ٢٨٠؛ ولمزيد اطّلاع راجع: موسوعة التاريخ الإسلامي ٢: ٥١٤ ـ ٥٣٩؛ وعبد الله محمد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية (دراسة تاريخية لآراء وات ـ بروكلمان ـ فلهاوزن، مقارنة بالرؤية الإسلاميّة): ١٦٩ ـ ٢٠٧.

(٢) انظر له: محمّد في المدينة: ٣٢٨.

وقبل تنفيذه ـ لا تدلّنا على اعتراضهم على حكم سعد، أو اتهامهم له بالخيانة والتنكّر لماضي التحالفات الجاهليّة، مع أنّ الكلام الذي قاله سعد قبل إصداره الحكم كان يوحي بأنّ سعداً كان يتوقّع أن يلحقه لومٌ من أحد جرّاء حكمه هذا، لكن مع ذلك لم نسمع بهذا اللوم لا من اليهود ولا من الأوس، بل الأوس شاركوا فيما بعد ـ حسب بعض المرويّات ـ في تنفيذ الأحكام التي أصدرها سعد.

٣.٥ . مبرّرات الغزوة بين تطهير المدينة ومواجهة الخيانات، قراءتان مختلفتان

توجد قراءتان لسبب التصادم العنيف الذي حصل بين المسلمين وبني قريظة[1]:

القراءة الأولى: وهي ترى أنّ النبيّ محمّداً أقدم على ذلك انطلاقاً من رغبته بتطهير المدينة المنوّرة من غير المسلمين، وجعلها قاعدةً إسلاميّة خالصة، وهذا معناه أنّه لم يصدر من القرظيّين ما يدعو لمواجهة من هذا النوع، وإنّما كانت هناك إرادة إسلاميّة لجعل المدينة ذات لونٍ واحد. وربما نجد مزاجاً شبيهاً بهذا المزاج في النصوص التي تطالب بجعل الجزيرة العربيّة ذات لونٍ دينيّ واحد، معلنةً أنّه لا يجتمع في جزيرة العرب دينان، وهو ما قام بتطبيقه لاحقاً ـ بشكلٍ أو بآخر ـ الخلفاء المسلمون.

وربما في سياق هذه القراءة يُطرح افتراض آخر وهو أنّ النبيّ أقدم على ذلك في سياق الغرور العسكري بالنصر في معركة الخندق، فجرّه غروره هذا نحو تصفية كلّ المحيطين به.

وهذه القراءة الأولى يختارها بعض المستشرقين وأمثالهم.

القراءة الثانية: وهي القراءة التي يميل إليها جمهور الكتّاب والباحثين المسلمين، وهي ترى أنّ ما أقدم عليه المسلمون كان ردّ فعلٍ لما قام به القرظيّون، فهناك شيءٌ ما قام به بنو قريظة سبّب غضباً شديداً عند المسلمين، وبرّر لهم الحملة العسكريّة التي قاموا بها ضدّهم.

في هذه الوقفة نريد أن نجيب عن السؤال الآتي: أيّ من هاتين القراءتين هو الأرجح وفقاً للمعطيات التاريخيّة المتوفّرة ولما تقتضيه طبيعة الأشياء؟

---

(١) كلامنا هنا في أصل التصادم والمعركة التي وقعت بين الطرفين، لا في تفاصيلها ولا في تبرير حكم سعد بن معاذ، فيُرجى الانتباه.

والجواب: إنّ نوعيّة الأحكام التي أصدرها سعد تؤكّد لكلّ محايد أنّ هناك احتقاناً كبيراً كان يحيط بالمسلمين نتيجة تأثيرات وقائع معركة الأحزاب؛ لأنّ أيّ مقاربة بسيطة تجمع بين كلام سعد قبل صدور الحكم وطبيعة الحكم الذي أصدره سعد رغم ضغوط قومه عليه، تجعلنا متأكّدين من وجود غضبٍ إسلامي عارم آنذاك من يهود بني قريظة. ومن البعيد أن يقع ذلك في سياق مجرّد رغبة في تطهير المدينة المنوّرة، دون وجود مبرّرات إضافيّة. من هنا يترجّح أمامنا احتمال وجود ردّ فعل عنيف قام به المسلمون نتيجة تصرّفٍ ما حصل من بني قريظة أثناء معركة الأحزاب وربما قبلها أيضاً؛ إما تركهم المسلمين في الظروف الصعبة والحرجة التي كانوا فيه وتخاذلهم عن نصرتهم رغم الاتفاقات الموقّعة أو تواطؤهم مع الأحزاب في توجيه ضربة داخليّة لجيش المسلمين إضافة إلى الضربة الخارجيّة المحيطة بالمدينة مما وراء الخندق.

والتقدير الأرجح أنّ خيانةً حصلت من يهود بني قريظة هي التي أثارت المسلمين، وسياق الأحداث يعزّز هذا الأمر؛ فقد خرج المسلمون من معركة الأحزاب منتصرين؛ لكنّهم كانوا منهَكين جداً بعد حصارٍ أنهك المدينة المنوّرة وجوٍّ في غاية الخوف والرعب، وقد أخبرنا القرآن الكريم عن ذلك حين قال: ﴿**إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا * هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا**﴾ (الأحزاب: ١٠ ـ ١١)، فكيف يمكن لقائدٍ عسكري وسياسي أن يفتح بعد انسحاب الأحزاب حرباً جديدةً عليه تستمرّ قرابة الشهر، ويستنفر لها بسرعةٍ فائقة والمسلمون لما يرتاحوا بعد، فقط لرغبةٍ منه في تطهير المدينة؟! هذا معناه أنّ حدثاً ما وقع ضَرَبَ المسلمين في الصميم، وأنّ المسلمين لم يعودوا نتيجة هذا الحدث قادرين على تحمّل وجود بني قريظة حولهم، والافتراض الأقرب أنّ بني قريظة قد تعاونوا بالفعل مع الأحزاب أثناء الحرب.

يضاف إلى ذلك الإصرار الشديد الذي صدر من النبيّ بالتحرك فوراً نحو حصون بني قريظة إلى حدّ أداء صلاة العصر هناك، وهذا يضاعف من الاحتمال الذي تشير إليه بعض المرويّات من أنّ عسكر بني قريظة كانوا خارج الحصون أثناء معركة الأحزاب، وأنّهم من الطبيعي أن يعودوا إلى حصونهم بعد أن انتهت الحرب، فأراد النبيُّ الإسراع بالوصول إلى الحصون قبل عودة الجيش إليها، كي يتمكّن من مواجهتهم مباشرةً، إذ لو دخلوا الحصون صارت مواجهتهم صعبة جداً

على المسلمين؛ لعدم وجود إمكانات ماديّة عند المسلمين لاقتحام حصون منيعة، وهذا ما يعزّز أيضاً فرضية خيانة بني قريظة.

إلى جانب ذلك، نجد المساجلات الكلاميّة التي تركها لنا التاريخ بين المسلمين ـ وخصوصاً النبيّ ـ وبين يهود بني قريظة الذي تحصّنوا في صياصيهم؛ فقد كانت مساجلات حادّة، ولا سيما تلك التي حصلت مع الرسولﷺ، فقد وصل الإمام علي إلى الحصون ووجدهم داخلها يسبّون النبيّ، فلم يشأ أن يسمع الرسول سبّهم، لكن صادف أنّ رسول الله كان قد وصل، ولما سمع كلامهم واجههم بكلامٍ عنيف كتوصيفهم بإخوة القردة والخنازير، فردّوا عليه: يا أبا القاسم ما كنت جهولاً ولا سبّاباً.. وفي رواية أخرى: ما كنت فحّاشاً، فما بدا لك؟! وقد نقل لنا التاريخ أنّ النبي استحيا كثيراً هنا ورجع خجلاً حتى سقط رداؤه من على ظهره..

هنا نسأل: إذا لم يكن النبيّ لتصدر منه مثل هذه الكلمات النابية، فما هو الموجب لكلّ هذا الانفعال منه؟ ثمّ لماذا صادف أن كان اليهود مجتمعين يسبّون محمّداً؟ وإذا لم تكن المعركة معركتهم فما سرّ هذا الاحتقان الذي كان موجوداً من طرفهم ومن طرف المسلمين أيضاً ولا سيّما النبيّ، الذي سمع من قبلهم في مكّة من قريش وغيرها الكَثيرَ الكثير من الاستهزاء والتحقير والفحش وغير ذلك؟

شواهد تاريخيّة مؤيّدة لتبرير التصادم بخيانة بني قريظة

يتعزّز هذا كلّه بالشواهد التاريخيّة التي تؤكّد أنّ بين النبي ويهود بني قريظة تحالفات سابقة، والشيء الملفت في هذه الشواهد أنّها لم تحدّثنا مباشرةً عن هذه التحالفات، وإنّما حدّثت عن أشياء أخرى، وجاء حديث التحالف في ضمنها، الأمر الذي يقلّل من فرص كذب الراوي في نقله لخبر التحالف؛ لأنّ الذي يكذب يركّز خبره ـ عادةً في تلك الأيام ـ على النقل المباشر؛ فمنقوله المباشر يكون هو المقصود بالكذب، أمّا ما يجري في ثنايا الكلام فإنّ احتمال اختراعه له يكون أقلّ عادةً، **ونحن نجد في التاريخ وقائع كلّها تؤكّد حصول خيانة من بني قريظة منها**(١):

أ ـ ما جاء من أنّ قريشاً عند نزولها أطراف المدينة في منطقة العقيق، جاء حُيي بن أخطب إلى

(١) هذه الوقائع موجودة في المصادر التاريخيّة التي أشرنا إليها في الهامش السابق، فلا نعيد.

حصون بني قريظة، ودار حوار بينه وبين كعب بن أسد، وحاول حُيي إقناع القرظيين بدعم قريش وأخبرهم بوصولها إلى المدينة، ومنّاهم بالنصر لكثرة الجمع الذي سيأتي إلى المدينة من قريش وقبائل غَطَفان وغيرهم، وتقصّ كلاماً طويلاً بين حُيي بن أخطب وزعماء ووجوه بني قريظة مثل غزال بن شموأل، وباشي بن قيس، ورفاعة بن زيد، والزَّبِير بن باطا وغيرهم، وانتهى الحوار باقتناع القرظيّين، وأخرجوا كتاباً كانوا وقّعوه مع النبيّ ومزّقه ابن أخطب وتجهّزوا للقتال، وعاد ابن أخطب إلى قريش وأخبرهم بنقض بني قريظة للتحالف، فسُرّت قريش.

بل إن التاريخ يحدّثنا عن فزعٍ وهلع شديدين أحاطا المسلمين، بعد وصول خبر نقض بني قريظة للتحالف، حتى أنّ النبيّ أرسل رجلين من الأوس لاستعلام الخبر والنظر في الأمر، وكان الرجلان المرسلان هما سعد بن معاذ وأُسَيد بن حُضَير، ووقعت مشادّة كلامية بينهما وبين كعب بن أسد الذي لم يفتح لهما باب الحصن، بل شتمهما وشتم النبيّ.

إنّ هذا الحدث التاريخي الذي ينقله لنا المؤرّخون والمفسرون يؤكّد على وقوع نقضٍ لعهد كان بين النبيّ والقرظيين، ولا يهمّنا هنا معرفة هل هذا العهد هو عينه دستور المدينة أو اتفاق آخر وقع بعد ذلك؟

ب ـ ما رواه الواقدي وغيره من خطاب عمرو بن سُعدى من يهود بني قريظة، والذي وجّهه إلى اليهود ليلة نزولهم على حكم رسول الله واستسلامهم، وكان مما قال: «يا معشر اليهود، إنّكم قد حالفتم محمّداً على ما حالفتموه عليه؛ أن لا تنصروا عليه أحداً من عدوّه، وأن تنصروه على من دهمه، فنقضتم ذلك العهد الذي كان بينكم وبينه، فلم أدخل فيه ولم أشرككم في غدركم..»[1].

ج ـ وقائع قصّة نُعيم بن مسعود الغَطَفاني التي لعبت دوراً كبيراً في وقف معركة الخندق؛ وذلك أنّ المرويّات التاريخيّة التي تحدّثت عن معركة الأحزاب ذكرت أنّ نُعيم بن مسعود الأشجعي ـ وكان من قبيلة غَطَفان يسكن المدينة المنوّرة ـ أتى النبيّ صلى الله عليه وآله أثناء الحرب، وأعلمه بأنّه أسلم وأنّ أحداً من قومه لا يعلم حتى الآن بإسلامه، وهنا أجابه النبيّ بكلامٍ مختصر قال: «إنّما أنت فينا رجل واحد، فخذّل عنّا ما استطعت؛ فإنّما الحرب خدعة»، فذهب نعيم إلى بني

(١) مغازي الواقدي ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٤؛ والإصابة ٤: ٥٢٥؛ وسبل الهدى والرشاد ٥: ٧.

قريظة وحاول أن يقنعهم بأنّ قريشاً وغطفان لا تمثل المدينة أرضهم وبلادهم، لهذا فهم سيذهبون ويرحلون، واقترح عليهم أن يطلبوا من قريش بعض ساداتهم رهائن عند بني قريظة، حتى تطمئنّ قريظة ببقاء قريش حتى نهاية الحرب وعدم خذلانهم، وبهذه الطريقة تضمن قريظة استمرار قريش إلى حين تصفية محمّد وأصحابه، وعدم تركهم المدينة بما يجعل وضع بني قريظة في حرجٍ شديد، فاقتنع القرظيّون بذلك واستحسنوا الفكرة؛ لأنّ مدّة محاصرة المدينة قد طالت، وكانوا شعروا بالخوف من أن تغيّر قريشٌ وغطفان رأيهم ويرجعون إلى بلادهم ويتركونهم فريسةً سهلة للنبيّ.

وبسرعة ذهب نعيم بن مسعود إلى قريش خارج المدينة وذكر لهم أنّ بني قريظة قد عادوا وندموا على ما صنعوا مع محمّد وأنّهم اتفقوا معه ـ كي يُبدو صحّة ندمهم وحسن نيّتهم ـ أن يأتوه ببعض أشراف قريش كي يضرب أعناقهم، من هنا نصح نُعيم قريشاً أن إذا جاءكم أحد من بني قريظة يطلب رهائن فلا تعطوهم، وهكذا ذهب نعيم إلى قبائل غطفان وأعلمهم بمثل ما قال لسادات قريش.

وفي اليوم التالي أرسل إليهم أبو سفيان عكرمةَ بن أبي جهل ومعه آخرون، يطلب من القرظيّين أن يشنّوا الحرب اليوم؛ لأنّ قريشاً والأحزاب لن تستطيع بعدُ مواصلة الحصار؛ لأنّ الخيل والبعير و.. قد هلّلت[1]، فرفض القرظيّون ذلك، حيث كان اليوم يوم سبت، ثمّ طلبوا من الوفد أن يعطوهم بعض الرهائن، حتى لا تذهب الأحزاب وتترك قريظة لوحدها، وهنا رفض أبو سفيان، وصدّق الطرفان الشكّ الذي زرعه نُعيم في نفوسهم، وساءت العلاقة بين الطرفين، وكان ذلك أحد أسباب انسحاب الأحزاب؛ لأنّهم شعروا أيضاً أنّهم خسروا بني قريظة.

هذه الوقائع التي نقلتها لنا الكثير من كتب التاريخ والتفسير[2]، تدلّ على أنّ بني قريظة لم

---

(١) هلّل الخيل أو الفرس أو البعير بمعنى هزُل، إذ يُصبح ظهرُه مقوّساً كالهلال (انظر: لسان العرب ١١: ٧٠٣)، وهذا تعبيرٌ عن أنّ طول مدّة الحصار أدّت لضعف بُنية الحيوانات وتَعَبِها وإرهاقها.

(٢) انظر أحداث ذلك مع اختلافات طفيفة في: سيرة ابن هشام ٣: ٧١٢ ـ ٧١٣؛ وبحار الأنوار ٢٠: ٢٠٧ ـ٢٠٨، ٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ ومصنف الصنعاني ٥: ٣٦٨ ـ ٣٦٩؛ وابن عبد البر، الدرر: ١٧٥ ـ ١٧٦؛ وتفسير القمي ٢: ١٨١ ـ ١٨٢؛ ومجمع البيان ٨: ١٣٤ ـ ١٣٥؛ والصافي ٤: ١٧٤ ـ ١٧٥؛ وتفسير الصنعاني ١:

يكونوا على الحياد في معركة الأحزاب، وإنّما كانوا على تحالفٍ وتنسيق على أعلى المستويات على الصعيد العسكري مع قريش وغطفان.

نعم، وقائع هذه القصّة لا تفيد وجود عهد مسبَق بين قريظة والرسول، لكن مقدار ما تفيده جيّد؛ لأنّنا إذا تأمّلنا ما فعله المسلمون في معركة الخندق لوجدنا أنّهم حصّنوا البيوت وحفروا الخندق من ناحية الشمال، أي ناحية جبل أحُد، وهي الناحية التي جاءت منها واستقرّت فيها قبائل غطفان وقريش، ولم يصنع الرسول خندقاً أو شيئاً من هذا النوع من الطرف الجنوبي، وهو الطرف الذي كانت تقع فيه حصون بني قريظة. ومعنى ذلك أنّه كان يأمن الناحية الجنوبيّة، فلو لم يكن هناك توافق أو شبه توافق مسبق مع يهود بني قريظة، فلماذا أمن النبي من ناحيتهم، ولم نسمع بتحرّك عسكري له تلك الجهة إلا بعد أن بدأت تأتي أخبار بني قريظة إليه أثناء الحرب؟! فهذا كلّه يؤكّد أنّ النبيّ كان يشعر بأنّ جانبه مأمون، وأحداث هذه القصّة تؤكّد تعاون قريظة مع الأحزاب، وهذا كلّه يؤكّد أنّ المسلمين بعد الحرب أرادوا تصفية الحساب معهم؛ لما صنعوه في أثناء الحرب.

د ـ وجود حييّ بن أخطب ـ وكان سيّد بني النضير ـ بين القرظيّين لما اقتحم الحصن أو فتحت أبوابه، والتاريخ يحدّثنا عن أنّ هذا الرجل الذي خرج من المدينة مع قومه من بني النضير في العام الرابع من الهجرة، كان أحد الشخصيّات الأساسيّة جداً في إقناع قريش وغَطَفان وقريظة بالمشاركة في الحرب معاً، على أساس أنّ قوّة محمّد قد جاءت من محاربته كلّ فريقٍ على حدة؛ لهذا ذهب إلى مكّة والتقى زعماءها، ثمّ دار على القبائل والتقاها، وقد تقدّم أنّه هو من أقنع كعب بن أسد بالانضمام إلى الأحزاب، وهذا الرجل بهذا المستوى من الدور ماذا كان يفعل في حصون بني قريظة عندما حاصرها الرسول؟! لقد كان من المفترض به بعد انتهاء الحرب أن يذهب إلى خيبر حيث يستقرّ بنو النضير، لكنّنا وجدناه هنا في المدينة، فهل كانت مصادفة أن يتواجد هذا

---

٨٤ ـ ٨٥؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ وطبقات ابن سعد ٢: ٦٩، و٤: ٢٧٧ ـ ٣٧٨؛ وتاريخ الطبري ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ والكامل في التاريخ ٢: ١٨٢ ـ ١٨٣؛ وتاريخ الإسلام ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ والبداية والنهاية ٤: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ وإمتاع الإسماع ١: ٢٤٠ ـ ٢٤١؛ وعيون الأثر ٢: ٤٣ ـ ٤٤؛ والسيرة الحلبيّة ٢: ٦٤٩ ـ ٦٥٠؛ و..

الرجل في الحصون وهو أحد المخطّطين الأساسيّين لحرب الأحزاب؟! ونحن نعرف ـ كما ذكرت كتب التاريخ ـ أنّه كان من أوائل من قُدّم لتنفيذ حكم الإعدام به، وأنّه قال كلمةً مشهورة عندما رأى رسول الله قبيل إعدامه: «أما والله ما لمتُ نفسي على عداوتك، ولكن من يخذل الله يخذل»(١)، فلو لم تكن له مساهمة تخطيطيّة وتنسيق مع بني قريظة لما نزل فيه حكم الإعدام، ولماذا لم يحتجّ بأنّه من بني النضير وليس من بني قريظة حتى يشمله الحكم؟! ولماذا لم يقل شيئاً من هذا القبيل مثل أنّه كان مجرّد زائر لهؤلاء القوم؟! بل تعبيره بالخذلان هنا شاهد على وجود خيانة.

هذا كلّه يؤكّد أنّ تواجده كان مرتبطاً بمعركة الأحزاب كلّها، وقد قال مونتغمري واط بأنّ بني النضير كانوا يحنّون للعودة إلى المدينة ولهذا وعدوا الغطفانيّين بنصف محصول تمر المدينة لو أنهوا قضيّة محمّد(٢). من هنا يتعزّز ما ذكرته بعض المرويّات التاريخيّة التي تحدّثت ـ كما أسلفنا ـ عن حوار ابن الأخطب مع كعب بن أسد عندما أراد إقناعه بالانضمام إلى الأحزاب، حيث تعهّد ابن الأخطب بأنّه لو تركت الأحزابُ المدينة دون القضاء على المسلمين، فسوف ينضمّ إلى بني قريظة ليموت معهم ويقاتل دونهم، ولهذا استقرّ عندهم بعد أن انتهت الحرب، وهذا كلّه يؤكّد فرضية أنّ بني قريظة كانت لهم مساهمة قويّة في الحرب المذكورة، ولم يكونوا على الحياد وعدم الغدر.

هـ ـ ما جاء في بعض المصادر التفسيريّة من نصّ الكلام الذي دار بين حيي بن أخطب وزعماء قريش، عندما كان يحاول إقناعهم بشنّ حرب الأحزاب، وكان مما جاء في كلامه: «.. وقد بقي من قومي بيثرب سبعمائة مقاتل، وهم بنو قريظة، وبينهم وبين محمّد عهد وميثاق، وأنا أحملهم على نقض العهد بينهم وبين محمّد، ويكونون معنا عليهم، فتأتونه أنتم من فوق، وهم من أسفل..»(٣)، فهذا النصّ أيضاً يؤكّد وجود مواثيق بين المسلمين وبني قريظة، وأنّ ابن أخطب ساهم بشكل فعّال في نقضها.

لكنّ هذه الشواهد كلّها تفيد أنّ بني قريظة لم يكونوا على علمٍ مسبق بحركة الأحزاب، وأنّهم

(١) الإرشاد ١: ١١١ ـ ١١٢؛ وتاريخ الطبري ٢: ٢٥٠؛ وسيرة ابن هشام ٣: ٧٢٢؛ و..

(٢) محمّد في المدينة: ٥٤.

(٣) انظر: تفسير القمي ٢: ١٧٧؛ وبحار الأنوار ٢٠: ٢١٧؛ والصافي ٤: ١٧٠ ـ ١٧١؛ و٦: ٢١؛ و..

لم ينقضوا العهد إلا بعد وصول جيوش قريش إلى مقربة من جبل أُحُد.

و ـ ومن أهمّ المستندات التاريخيّة هنا قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا * وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا**﴾ (الأحزاب: ٢٦ ـ ٢٧)، فهذه الآية تتحدّث عن بني قريظة، وعن صياصيهم أي حصونهم، وهي تستخدم تعبير «ظاهروهم»، والضمير يعود إلى الكفّار الذين فشلوا في حرب الأحزاب، في قوله تعالى: ﴿**وَرَدَّ اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللهُ قَوِيًّا عَزِيزًا**﴾ (الأحزاب: ٢٥). وبهذا تكون الآية نفسها شاهداً على أنّ أهل الكتاب من بني قريظة ظاهروا، أي أعانوا الكفّار في حرب الأحزاب، وهذا يؤكّد أنهم كانوا جزءاً من الحرب التي شُنّت على المسلمين، ولم نسمع من الكفّار تكذيباً لهذا الاتهام القرآني لهم.

ز ـ ومن الشواهد عل وجود عهدٍ سابق مع بني قريظة، ما جاء في سرد تفاصيل أحداث المواجهة مع بني النضير، حيث كان عبد الله بن أُبَي بن سلول يعلن أنّه قادر على المواجهة وأنّ معه الكثير من العرب ومن بني قريظة، ولما بلغ هذا الخبر كعب بن أسد الذي يصفه لنا الطبري بكلمة «صاحب عهد بني قريظة». قال: «لا ينقض العهد رجلٌ من بني قريظة وأنا حيّ»[1].

فهذا النصّ الذي وقع في سياق استعراض الأحداث التي جاءت في التاريخ بين المسلمين ويهود بني النضير، يؤكّد أيضاً أنّ ثمّة تحالفات وعهوداً كانت موجودة، وأنّ القرظيّين ما أرادوا نقضها في العام الرابع للهجرة.

ح ـ ما جاء في غير مصدرٍ عن ابن عمر أنّه قال: «حاربت النضير وقريظة، فأجلى بني النضير وأقرّ قريظة ومنّ عليهم، حتى حاربت قريظة فقتل رجالهم و..»[2].

نعم هذه الرواية تتهم بني قريظة بمحاربة النبيّ مع بني النضير، وهو أمرٌ ربما تنفيه الرواية السابقة.

---

(١) تاريخ الطبري ٢: ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ وابن حبان، الثقات ١: ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ وسبل الهدى والرشاد ٤: ٣٢١.

(٢) صحيح البخاري ٥: ٢٢؛ وصحيح مسلم ٥: ١٥٩؛ وسنن أبي داود ٢: ٣٤؛ وسنن البيهقي ٦: ٣٢٣؛ وتاريخ بغداد ٨: ٩٠؛ و..

بهذه الشواهد ـ مضافاً إلى ما جاء في بعض الأخبار من أنّ النبيَّ جرّد كتيبتين من خمسمائة فارس لحماية المدينة من الطرف الجنوبي المتصل بحصون بني قريظة ـ يتبيّن أنّ بني قريظة كانوا قد ساعدوا قريشاً وحلفاءها أثناء حرب الأحزاب، وأنّهم خانوا عهوداً ومواثيق كانوا اتفقوا عليها مع الرسول، وهذا كلّه يقلّص من مثل فرضيات أنّ الحكم على بني قريظة كان لمجرّد الرغبة المحمّدية في تطهير المدينة، أو في سياق الغرور العسكري بالنصر بعد حرب الخندق.

أمّا موضوع تعزيز فكرة الرغبة في التطهير بمسألة عدم اجتماع دينَين في جزيرة العرب، فقد بحثنا هذه القضيّة بالتفصيل في محلّه، وقلنا بأنّه لم يثبت وجود حكمٍ من هذا القبيل بتوحيد الدين في الجزيرة العربية أو بلاد الحجاز، وفاقاً لبعض الفقهاء المتأخّرين، مثل السيد الخوئي وأستاذنا السيد محمود الهاشمي والشيخ الوحيد الخراساني[١]، واستثنينا دخول المشركين خاصّة إلى مكّة المكرّمة، بل قلنا بأنّ هذا الحكم لو كان ثابتاً فهو خاصّ بالمشركين، ولا يشمل أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فراجع[٢].

هذا كلّه، لكن أمام هذه الصورة التاريخيّة، نقف أمام ملاحظة عامّة، وهو أنّ هذه النصوص والأحاديث التاريخيّة جاءت كلّها في مصادر التاريخ والحديث الإسلامي، إذاً فهي منحازة لصالح المسلمين ولا يمكن تصديقها فلا معنى لحشد هذه الشواهد.

ويمكننا الإجابة عن هذا الكلام الذي يلوح أحياناً في كلمات بعض المستشرقين بأنّه كلام جيّد لو عثرنا في الطرف الآخر على وثائق تاريخيّة معاكسة تعطينا صورةً مختلفة عن المشهد التاريخي، وهو أمرٌ مفقود تماماً، بل نضيف بأنّني لا أعتقد أنّ الثقافة التي يحملها المسلمون آنذاك كانت تدفع لوضع تبريرات من هذا النوع، ففكرة التطهير أو ما شابه ذلك لم تكن عيباً في ثقافة المسلمين في القرون الهجريّة الخمسة الأولى التي صنّفت فيها أمّهات مصادر الحديث والتاريخ، فلماذا يضطرّون إلى اختلاق هذه الفكرة وقد كانت تسود في أوساطهم مثل فكرة الجهاد الابتدائي دون حرج؟! فلو كان هؤلاء المؤرّخون يعيشون في عصرنا الحاضر الذي يخضع على غير صعيد

---

(١) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠٠؛ والخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٢؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٤١٤.

(٢) دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٣٢٥ ـ ٣٥٥.

لتأثيرات الحضارة الغربيّة في مقولاتها حول الحريّات وحقوق الإنسان لربما احتملنا بجدّ أنّ المؤرّخ أو الراوي قد اخترع هذه الصورة لتبرير الهجوم على بني قريظة، تخلّصاً من الحرج الذي يواجهه ثقافياً ودينياً، لكنّ هذا الأمر لم يكن له وجود في الأزمنة السالفة.

هذا كلّه علماً أنّه لو صحّ هذا الكلام لما كان دالاً على نظريّة تطهير المدينة أو الغرور العسكري، بل لوَضَعَنا أمام هذين الاحتمالين إلى جانب الاحتمال الثالث وهو حصول خيانة داخليّة أثناء حرب الأحزاب دفعت لردّ الفعل الإسلامي، فلماذا إذاً نعتبر الاحتمال الأخير مرجوحاً؟!

وبهذا يتبين أنّ الفكرة التي تحدّث عنها بعضٌ هنا غير صحيحة، وفقاً للرواية التاريخيّة المتوفّرة بين أيدينا.

من أخطاء أميل درمنغم وإسرائيل ولفنسون في تحليلهما للوقائع

ويظهر لنا أيضاً من مجمل ما تقدّم خطأ التحليل الذي قدّمه المستشرق الفرنسي إميل درمنغم (١٩٧١م) الذي قد توحي كلماته بأنّ قرار سعد جاء في سياق حقده وغضبه من اليهود الذين تسبّبوا في جرحه في معركة الأحزاب، وهي الجراحة التي مات فيها[١].

فإنّ هذا التحليل يفتقر إلى شاهد تاريخي، وقد رأينا أنّه لم يُشر سعد أو سياقات إصداره لقراره، لشيء من ذلك، بل إشارته كانت معاكسة تماماً، عدا عن رواية تاريخيّة واحدة يمكن أن يُستند إليها هنا، وهي تقول: «عن جابر أنّه قال: رمي يوم الأحزاب سعد بن معاذ فقطعوا أكحله، فحسمه رسول اللهﷺ بالنار، فانتفخت يده، فحسمه، فانتفخت يده، فحسمه أخرى فانتفخت يده، فنزفه، فلما رأى ذلك قال: اللهم لا تخرج نفسي حتى تقرّ عيني من بني قريظة، فاستمسك عرقه فما قطر قطرة حتى نزلوا على حكم سعد، فأرسل إليه فحكم أن تقتل رجالهم ويستحيا نساؤهم وذراريهم ليستعين بهم المسلمون، فقال رسول اللهﷺ: أصبت حكم الله فيهم، وكانوا أربعمائة فلما فرغ من قتلهم انفتق عرقه فمات»[٢].

---

(١) انظر له: الشخصية المحمديّة: ٢٥٣.

(٢) مسند ابن حنبل ٣: ٣٥٠؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٣٨؛ وسنن الترمذي ٣: ٧٢؛ وانظر: تفسير القمي ٢: ١٨٨؛ ومغازي الواقدي ١: ٥١٢؛ وتاريخ الطبري ٢: ٢٤٠؛ و..

لكنّ هذه الرواية لا تعني أنّ سعداً حكم فيهم لأجل جراحه بالضرورة؛ بل لأجل خيانتهم التي سبّبت كلّ هذه المعاناة للمسلمين، فالرواية لا تفكّ علاقتنا بخيانتهم وإن كانت تعطي لجرح سعد مزيدَ اهتمام في سياق إصداره الحكم.

والأغرب من ذلك ما ذكره المستشرق اليهودي إسرائيل ولفنسون (١٩٨٠م)، من أنّ فكرة مواجهة بني قريظة وتصفيتهم كانت رغبة ثنائيّة من الأوس والخزرج معاً؛ للخلاص من مجاورة اليهود في المدينة، وهي رغبة قديمة كانت تسكنهم منذ ما قبل الإسلام[1].

والسبب في غرابة هذا التحليل، أنّ المعطيات التاريخيّة لا تسعف هذا التحليل من جهة أولى، بل تؤكّد لنا ـ من جهة ثانية ـ أنّ الأوس كانوا راغبين جدّاً في تخليص بني قريظة لمضاهاة ما فعل الخزرج من قَبل مع بني القينقاع، ومقتضى ذهنيّة التحالفات في الثقافة القبليّة العربيّة تجعل هذا المعطى التاريخي أكثر منطقيّة، بل قد رأينا شواهده فيما مضى.

٤.٥. هل وافق النبيّ على حكم سعد بن معاذ أو أنّه كان يفضّل العفو والرحمة؟

هل حكم الرسول ـ ولو ضمناً ـ بحكم سعد بن معاذ؟ بمعنى هل هذا الحكم تأخذه الشريعة وتمارسه أو أنّه تحديد بشري أعطي نفوذاً بحكم المواضعة ورضا الأطراف؟

الجواب على هذا التساؤل تارةً يكون فقهياً، وأخرى يكون تاريخيّاً، بمعنى تارةً أنطلقُ للجواب من منطلق المعطيات الفقهيّة المتوفّرة بين يدَي؛ لأنّني أفترض نسبتها إلى النبيّ، وأخرى أصرف النظر عن ذلك وأكتفي بمراجعة التاريخ ومعطياته.

فإذا أخذنا المنطلق الفقهي، فسيكون الجواب أنّه حيث يُشترط في الحُكم أن لا يكون مخالفاً للشرع، فإنّ عدم اعتراض النبيّ على حكم سعد يكشف عن أنّ هذا الحكم كان جائزاً ومباحاً عند النبيّ في حقّهم، وإن لم يدلّ ذلك على تشجيع النبي على هذا الخيار أو إلزامه به، أو مباركته له بوصفه الخيار الأفضل من بين مجموعة خيارات كان يمكن اتخاذها، غاية ما في الأمر أنّ النبيّ كان يرى إباحة اتخاذ هذا الخيار ولا يمانع عنه في ديانته.

لكنّنا قلنا سابقاً بأنّ مفهوم شرعيّة الحكم الذي يُصدره الحاكمُ هنا مفهومٌ غير مقتصر على

---

(١) انظر له: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام: ١٤٩ ـ ١٥٢.

ملاحظة العناصر الأوّليّة، بل لا بدّ أن تؤخذ فيه العناصر الثانويّة، وهذا معناه أنّه من الممكن ـ وبخاصّة أنّنا أمام حادثة نادرة حدثت مع النبيّ في حياته ـ أنّ الحكم بسلسلة الإعدامات والمصادرات الماليّة هذه محرّمٌ بالعنوان الأوّلي في أصل الشرع، لكنّ النبيَّ وافق أو بارَكَ هنا انطلاقاً من عناوين ثانويّة هي التي فرضت الحكم، مثل حجم الخطر الذي يسبّبه بنو قريظة على تقدير بقائهم أحياء، على قاعدة أنّ إجلاء بني النضير لم يوقف الخطر الوجودي على المسلمين نتيجة استقرارهم في خيبر واشتغالهم على إدارة الحرب ضدّ الوجود الإسلامي في المدينة، وعليه فلا يمكنني فقهيّاً أن أجزم بأنّ سلسلة الإعدامات والمصادرات الماليّة هذه كانت مشروعة بالعنوان الأوّلي، فاستخراج نتيجة فقهيّة كاملة يبدو أمراً غير يسير هنا، انطلاقاً من مجرّد الفعل النبوي أو الإقرار النبويّ.

أمّا إذا أخذنا المنطلق التاريخي، والذي هو بطبعه أعمّ من فكرة الأوليّة والثانويّة، وصرفنا النظر عن المناقشات التاريخيّة العامّة في أصل الأحكام الصادرة بحقّ بني قريظة، فسنجد أمامنا بعض الشواهد التي تدلّ على أنّه لو تُرك الخيار للنبيّ مباشرةً، لكان حَكَم فيهم بحكم سعد بن معاذ، أو على أنّ النبيّ كان مبارِكاً لحكم سعد، مما يدلّل على موافقته على قراراته، **وأبرز الشواهد يمكن عرضه كالآتي:**

١ ـ ما ذكره أبو لبابة لما زلّ لسانه أثناء محادثته لبني قريظة وأخبرهم أنّ حكمَ النبيّ هو الذبح، وأنقل هنا نصّ الطبري ـ بعنوان المثال ـ حيث يقول: «ثمّ إنّهم بعثوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أن ابعث إلينا أبا لبابة بن عبد المنذر أخا بني عمرو بن عوف، وكانوا حلفاء الأوس، نستشيره في أمرنا، فأرسله رسول الله صلى الله عليه وآله إليهم، فلما رأوه قام إليه الرجال وبهش (جهش) إليه النساء والصبيان يبكون في وجهه، فرقّ لهم، وقالوا له: يا أبا لبابة، أترى أن ننزل على حكم محمّد؟ قال: نعم، وأشار بيده إلى حلقه أنّه الذبح. قال أبو لبابة: فوالله ما زالت قدماي حتى عرفت أنّي قد خنت الله ورسوله..»[1].

فهذا يدلّ على أنّ الجوّ الإسلامي العام آنذاك كان قائماً على وضوح هذا الخيار، وأنّه الخيار الذي كان يريد النبيّ أن يتخذه، وإلا فكيف يمكن أن يذكر أبو لبابة ذلك دون أن تكون لديه

(١) تاريخ الطبري ٢: ٢٤٧.

معطيات حول هذا الأمر؟!

لكنّ هذا الشاهد قد يناقش فيه؛ وذلك أنّ ندم أبي لبابة ربما لم يكن على تسريبه أثناء التفاوض مع اليهود لهذا الحكم النبويّ، وإنّما لنسبة ذلك إلى النبيّ بغير علم، مما يُضاعف من الخطأ الذي ارتكبه، فقد نسب إلى النبيّ ما لا يعلم، وكانت هذه النسبة معيقاً لبني قريظة عن النزول على حكم النبيّ، إلا إذا قيل بأنّ تعبير الخيانة الواردة في الرواية لا يساعد على ذلك.

وحتى لو غضضنا الطرف عن هذه الملاحظة، نحتمل جداً في قصّة أبي لبابة أنّه انطلق في حكمه هذا من الجوّ العامّ الطاغي الذي كان يحكم موقف المسلمين، وكأنّه كان هذا الحكم واضحاً بادياً في الطرف الإسلامي ولا مجال لما هو أقلّ منه، فاعتبر هذا الحكم واضحاً دون أن يكون قد سمع نصّاً واضحاً من النبيّ نفسه بأنّه سيُنزل فيهم هذا العقاب، ومعه يصعب الحصول على نسبة صريحة لموقف النبيّ من مجرّد ما قاله أبو لبابة.

بل يُحتمل أنّ قصد أبي لبابة من الذبح هو أنّ النبيّ سوف يحاربهم حتى النفس الأخير فيقضي عليهم، لا إنزال عقوبات من النوع الذي حصل، وإن كان هذا الاحتمال الأخير ضعيفاً.

دراسة تاريخية ـ حديثية في المباركة النبويّة لحكم سعد بن معاذ

٢ ـ وهو أهمّ شاهد، ما قاله الرسولﷺ بعد إصدار مُعاذ لحكمه، فقد قال: «لقد حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبعة أرقعة»[١]؛ فهذا النصّ واضح في المباركة والتأييد والكشف عن أنّ هذا حكم الله سبحانه، مما يؤكّد أنّ النبيَّ لو حكم لحكم به، كونه هو الحكم الإلهي في هذا المجال.

ومقطع التبريك هذا جاء في المصادر الشيعيّة مرسلاً؛ فلم أجد له أيّ سند في المصادر الشيعيّة، فمن لا يرى من الشيعة حجيّة الأخبار الواردة عند أهل السنّة، لا يمكنه إثبات صدور هذه

(١) انظر: دعائم الإسلام ١: ٣٧٧؛ وشرح الأخبار ٢: ٤٦؛ ومستدرك الوسائل ١١: ١٢٨؛ والإرشاد ١: ١١١؛ وسعد السعود: ١٣٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٧٦ ـ ١٧٧؛ والتبيان ٨: ٣٣٢؛ ومجمع البيان ٨: ١٤٩؛ وجوامع الجامع ٣: ٥٩؛ وإعلام الورى ١: ١٩٦؛ وتفسير القمي ٢: ١٩١؛ ورسائل المرتضى ٤: ١٢٨، ١٢٩؛ والخلاف ٣: ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ والمبسوط ٢: ١٧؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٢٠ ـ ٩٢١؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ١١٣.

الجملة من النبيّ إطلاقاً، ما لم يحصل له الوثوق من مصادر التاريخ. وأكبر الظنّ أنّ مصدر الحديث شيعيّاً كتابان هما: الإرشاد للمفيد، وفي أغلب الظن أنّه أخذه من الطبري وأمثاله، ودعائم الإسلام للقاضي النعمان، والبقيّة ذكروا ذلك آخذين عنهما، كما نقل هذا الخبر ابن البطريق في كتاب العمدة، ناقلاً له عن صحيح البخاري ومسلم وغيرها من مصادر أهل السنّة[١].

وربما لما ذكرناه لاحظنا أنّ المحقّق النجفي عندما كان يتحدّث عن التحكيم والنزول على حكم الحاكم، ذكر أنّه لا خلاف في مشروعيّته عند العامّة والخاصّة، ثم نقل الحادثة وفيها النصّ النبوي مبتدءاً إيّاها بقوله «ففي رواية الجمهور»، وكأنّه لا يراها رواية شيعيّة، في حين لما ذكر الرواية الشيعيّة التي هي دليل على شرعيّة التحكيم لم يُشر لحادثة بني قريظة ولا لقول النبيّ بوصفه رواية شيعيّة![٢].

أمّا في الوسط السنّي، فإذا أخذنا الوسط الحديثي دون مصادر التاريخ، فسنجد هذا الخبر مرسلاً ومسنداً بأسانيد عديدة عند البيهقي، ومسند سعد بن أبي وقاص، ومنتخب مسند عبد بن حميد، والحارث بن أبي أسامة، والنسائي، وأحمد بن محمد بن مسلمة، وابن عبد البر، والواسطي، وابن حنبل، والبخاري، ومسلم، والطيالسي، وأبي يعلى الموصلي، وابن حبان.

وبملاحظة أسانيد هذا الخبر الذي جاء عند المسلمين تارةً بصيغة: «حكمت فيهم بحكم الملك» وأخرى بصيغة: «حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة» و «..سبعة أرفعة» و «سبع سماوات» و «سبع سماواته» و «بحكم الله من فوق عرشه» وغيرها من الصيغ[٣]، يظهر أنّ

(١) انظر: العمدة: ٣٢٦ ـ ٣٢٩.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١١٠ ـ ١١١.

(٣) انظر: سنن البيهقي ٩: ٦٢ ـ ٦٣؛ ومسند سعد بن أبي وقاص: ٥٧؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٧٩ ـ ٨٠، ٣٠٩؛ وبغية الباحث: ٢١٧؛ والنسائي، السنن الكبرى ٣: ٤٦٥ ـ ٤٦٦، و٥: ٦٢، ٦٣، ٢٠٦؛ وشرح معاني الآثار ٣: ٢١٦؛ والاستيعاب ٢: ٦٠٤؛ والدرر: ١٨١، والنصيحة في صفات الربّ جل وعلا: ١٥؛ ومسند ابن حنبل ٣: ٢٢، ٧١، و٤: ٢٨، ٢٢٧؛ وصحيح البخاري ٥: ٥٠؛ وصحيح مسلم ٥: ١٦٠ ـ ١٦١؛ وفضائل الصحابة: ٣٥ ـ ٣٦؛ ومسند الطيالسي: ٢٩٦ ـ ٢٩٧؛ والأدب المفرد: ٢٠٢؛ ومسند أبي يعلى ٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٦؛ وصحيح ابن حبّان ١٥: ٤٩٦ ـ ٤٩٧؛ و..

لهذا الخبر في مصادر الحديث السنيّة أربعة أسانيد، هي التي تكرّرت في المصادر التي عثرنا عليه فيها؛ وهذه الأسانيد هي:

السند الأوّل: ما جاء في كتاب صفات الرب جلّ وعلا للواسطي (٢٧١هـ) ناقلاً له عن سيرة ابن إسحاق، وفي السند معبد بن كعب بن مالك، وهذا الرجل وثقه كلّ من ابن حبان والعجلي في كتابيهما الرجاليّين[١]، لكنّه تابعي مدني كما يوصف في مصادر الرجال والتاريخ، ومع ذلك ينقل لنا الحدث مع هذه الجملة دون أن يبيّن لنا من نقل له ذلك؛ فهناك إرسال بين الرجل وبين النبيّ، فلا يكون الخبر حجّةً.

السند الثاني: وهو السند الذي يروي فيه غندر وشعبة بن سعد وسعد بن إبراهيم.

السند الثالث: وهو السند الذي ورد فيه أبو أمامة بن سهل بن حنيف.

السند الرابع: وهو السند الذي يروي فيه عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه.

والسند الأوّل مرسل، فيما البقيّة متصلة.

أمّا مصادر التاريخ، فقد نقل هذا المقطع ابن سعد في موضعٍ من الطبقات مرسلاً[٢]، ومشكلة الإرسال هذه موجودة أيضاً عند ابن الأثير في الكامل في التاريخ[٣]، وابن خلدون في تاريخه[٤]، وابن حاتم المشغري العاملي[٥]، والإربلي في كشف الغمة[٦]، والمفيد في الإرشاد[٧]، والحلبي في سيرته[٨]، واليعقوبي في تاريخه[٩]، والصالحي الشامي في سبل الهدى والرشاد[١٠] وغيرهم.

كما ذكره الطبري بسندٍ فيه عبد الرحمن بن عمرو بن سعد بن معاذ، أي فيه حفيد سعد بن

---

(١) انظر: العجلي، معرفة الثقات ٢: ٢٨٦؛ وابن حبان، الثقات ٥: ٤٣٢.

(٢) انظر: الطبقات الكبرى ٢: ٧٥.

(٣) الكامل في التاريخ ٢: ١٨٦.

(٤) تاريخ ابن خلدون ج٢، ق١: ٢٩٣، و٢، ق٢: ٣١.

(٥) الدرّ النظيم: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٦) كشف الغمة ١: ٢٠٧.

(٧) الإرشاد ١: ١١١.

(٨) السيرة الحلبية ٢: ٦٦٦.

(٩) تاريخ اليعقوبي ٢: ٥٢.

(١٠) سبل الهدى والرشاد ٥: ٩ ـ ١٤.

معاذ[١]، وحيث إنّ الرواية فيها ثناءٌ عظيم على سعد فإنّ تصديق حفيده في ذلك مشكلٌ من حيث الوثوق، والسند المذكور بعينه استعرضه الذهبي في تاريخه[٢]، وابن كثير في البداية والنهاية، والسيرة النبويّة[٣]، وابن سيد الناس[٤]. ومصدر هؤلاء جميعاً هو سيرة ابن إسحاق[٥]، وكلّهم أخذوا عنها.

كما ورد هذا الخبر في موضعٍ آخر من الطبقات مسنداً بعين السند المتقدّم في مصادر الحديث السنّي، والذي فيه سعد بن إبراهيم عن أبي إمامة بن سهل بن حنيف عن أبي سعيد الخدري[٦]، والأمر عينه فعله ابن الأثير في أسد الغابة[٧]؛ والذهبي في موضعٍ آخر من تاريخ الإسلام[٨]، وابن كثير في موضع آخر من البداية والنهاية والسيرة النبوية[٩]، والمقريزي في إمتاع الأسماع[١٠] وغيرهم.

والذي يبدو أنّ هؤلاء المؤرّخين الذين نقلوا هذا الخبر بهذا السند أخذوه من كتب الحديث السنّي، ولم يكن لهم مصدر غيرها، بل بعضهم صرّح بأخذه منها، نعم ابن سعد متقدّم على مصادر الحديث الموسوعيّة السنيّة.

كما نجد في بعض المصادر التاريخيّة نقل هذا الخبر بالسند المتقدّم في مصادر الحديث السنّي والذي فيه عامر بن سعد يحدّث عن أبيه سعد بن أبي وقاص، مثل طبقات ابن سعد[١١]، وسير أعلام النبلاء للذهبي[١٢]، وغيرهما.

---

(١) تاريخ الطبري ٢: ٢٥٠.

(٢) تاريخ الإسلام ٢: ٣١٦.

(٣) البداية والنهاية ٤: ١٣٩؛ والسيرة النبوية ٣: ٢٣٣.

(٤) عيون الأثر ٢: ٥٤.

(٥) ابن هشام الحميري، السيرة النبويّة ٣: ٧٢١.

(٦) الطبقات الكبرى ٣: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٧) أسد الغابة ٢: ٢٩٧.

(٨) تاريخ الإسلام ٢: ٣١٤.

(٩) البداية والنهاية ٤: ١٣٩؛ والسيرة النبوية ٣: ٢٣٤.

(١٠) إمتاع الأسماع ٩: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(١١) الطبقات الكبرى ٣: ٤٢٦.

(١٢) سير أعلام النبلاء ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، و١٢: ١٣١.

والذي يتبيّن من تحليل المصادر التاريخيّة أنّ المؤرّخين اعتمدوا في معلوماتهم هنا تارةً على سيرة ابن إسحاق، وأخرى على ما جاء في مصادر الحديث عند أهل السنّة، وثالثة على طبقات ابن سعد. ومن لم يظهر اعتماده ذكر هذا النص مرسلاً.

وبضمّ المصادر الشيعيّة إلى السنيّة إلى مصادر التاريخ، يظهر وجود حالتَي نقل في هذا المقطع:

الأولى: الإرسال، وهي ظاهرة واسعة للغاية في المصادر الشيعيّة والتاريخيّة.

الثانية: الإسناد، وهي ظاهرة منتشرة في مصادر الحديث السنّي، وفي سيرة ابن إسحاق وطبقات ابن سعد التي أخذ عنها بعض المؤرّخين.

كما وبضمّ سند ابن إسحاق إلى الأسانيد السنّية، يمكننا القول بوجود خمسة أسانيد أساسيّة لهذا الخبر، إضافة إلى رواية أغلب المؤرّخين ـ وكذلك المحدّثين من أهل السنّة ـ لهذا الكلام النبوي، ووجوده بشكل لا بأس به في المصادر الشيعيّة.

وبالعودة التاريخيّة، نجد هذا النصّ منقولاً في مصادر القرن الثاني الهجري وكذلك القرن الثالث وما بعد؛ فإذا ضممنا هذه الشهرة العظيمة للنصّ عند السنة والشيعة والمؤرّخين وعلماء التفسير مع وجود خمسة أسانيد لهذا الخبر، أمكن القول بتحصيل ظنٍّ ترجيحيٍّ قويّ لصدور مباركة نبويّةٍ ما لحكم سعد بن معاذ، وبخاصّة أنّه لا يوجد معارض لهذا الخبر التاريخي إطلاقاً مع وجود محفّز للمعارض من أحفاد الأوس الذين قد يرغبون في رفع هذه الخيانة عن زعيمهم القديم. فمن وجهة تاريخيّة يبعد جداً إنكار صدور هذا التبريك النبويّ. وعليه فالأرجح تاريخيّاً أن نقول: إنّ رسول الله‌ﷺ بارك هذا الحكم الذي أصدره سعد وكان ميّالاً له. وهذا كلّه بصرف النظر عن المناقشات الآتية في أصل الحادثة.

ولهذا نلاحظ على بعض الكتّاب المعاصرين الإسلاميّين أنّهم حاولوا أن يوحوا أنّ رسول الله كان من المحتمل أن يصدر حكماً بالعفو والرحمة على بني قريظة لو أنهم رضوا بحكمه ولم يطالبوا ـ هم أو الأوس ـ بتوسيط سعد بن معاذ في الأمر، فالشواهد التاريخيّة حتى لو لم تجعلنا نجزم بما قلناه؛ لإمكان المناقشة في بعض التفاصيل، لكنّها تميل بنا ميلاً شديداً إلى تبنّي فكرة مباركة الرسول حكمَ سعد، وأنّه كان سيفعل ذلك لو لم يوسّط سعد بالأمر.

٥.٥. محاولات تبرير الأحكام الصادرة بحقّ القُرظيّين (التعقيل الأخلاقي)

لقد انقسم الموقف من حادثة بني قريظة على خطّين:

الخطّ الأوّل: وهو الخطّ الذي تعامل مع الحادثة على أنّها قد وقعت بالفعل، ولم يناقش في الوقائع إلا بشكل جزئي جدّاً أحياناً.

وفي داخل هذا الخطّ وجدنا تيّارين:

التيّار الأوّل: وهو التيار الذي وظّف وقوع الحادثة بهدف نقد النبيّ أو الإسلام أو نحو ذلك.

التيار الثاني: وهو الذي قدّم تبريرات أخلاقيّة لما حصل في حادثة التحكيم وبعدها.

الخطّ الثاني: وهو الخطّ الذي ناقش في أصل صحّة ما نقله التاريخ حول هذه الحادثة، وشكّك في صدقيّة هذه الوثائق التاريخيّة.

في هذه المرحلة، سوف ندرس الخطّ الأوّل بتيّاره الثاني، مستبعدين التيّار الأوّل حالياً، ولاحقاً سوف ندرس الخطّ الثاني في مناقشاته وتنوّعاتها ومساراتها.

وعليه، فالسؤال هنا هو: ما هي التبريرات التي تطرح ـ أو يمكن أن تطرح ـ لتفسير طبيعة الحكم الذي أصدره سعد تفسيراً عقلانيّاً وأخلاقيّاً؟

أنواع التبريرات ودور العقيدة في التاريخ

وقبل الشروع في بيان أبرز التبريرات هنا، لا بدّ من لفت النظر إلى أمرٍ مهمّ وهو أنّ التبريرات في مثل هذه الموضوعات تقع على نوعين:

أ ـ التبرير العقائدي، وهو التبرير الذي يقوم ثبوتاً أو إثباتاً على نظريّات اعتقاديّة مسبقة؛ ونقصد بذلك أنّ الباحث يعتقد بعصمة النبيّ مثلاً وحقّية كلّ ما يحكم به، فيقوم بتفسير الأحداث على أساس هذا الاعتقاد المسبق، وتارةً يصرّح بذلك ويقول: إنّ رسول الله معصوم، ولا يمكن أن يكون أصدر حكماً ظالماً، تماماً كما فعل بعضهم في حديثهم عن تفسير حركة الإمام الحسين حيث اعتبروا أنّه لا معنى للبحث فيها؛ لأنّ الإمام معصومٌ، فلا معنى للاعتراض عليه، كما أسلفنا سابقاً عند الحديث عن الحركة الحسينيّة. وأخرى لا يصرّح بذلك، لكن يسكنه هذا المفهوم فتراه يفتش عن تبرير من هذا المنطلق.

هذا النوع من التبرير منطقيٌّ في حدّ نفسه ما دامت العقيدة الدينيّة التي ينطلق منها ثابتة بالأدلّة أيضاً، لكنّه غير قادر على إقناع الذين لا يعتقدون بهذه العقيدة، أو ربما نقول: إنّه ذو نزعة أشعريّة.

ب ـ **التبرير العلمي**، ونقصد به ـ دون أن نهدف إيجاد ثنائيّة بين العقيدة والعلم ـ أن يعمل الباحث على إيجاد تفسير للحدث غاضّاً الطرف عن عقائده الدينيّة الخاصة، ومنطلقاً فقط من المعطيات التاريخيّة والتحليل العقلاني المحايد.

ولمزيد توضيح لا بأس بنقل منا قلته في موضعٍ مما له صلة ببحثنا: «أمّا ثاني الأسئلة المثارة على صعيد العقدي والتاريخي ـ ولعلّه هو الأهم منهجياً وإيبستميّاً ـ فهو إقحام المعطيات العقائديّة في آليات البحث التاريخي. إنّنا نسأل: هل يفترض بالمؤرّخ أو الدارس للتاريخ أن يصطحب معه عقائده الدينيّة، ويرى فيها أصولاً موضوعة غير قابلة للتجاوز، تحاكَم على أساسها النقولات التاريخيّة، أم أنّ البحث التاريخي لا يعرف ـ في عالم حياديته وموضوعيّته ـ أمراً من هذا النوع؟

ثمّة تياران ينتاب تفاعلهما نوعٌ من التجاذب أحياناً:

١ ـ تيّار يرى بأنّ العقدي يفترض أخذه في البحث التاريخي؛ لأنّ تجاهله يعدّ تجاهلاً لمعطيات علمية مؤثرة في مجال البحث، ووفقاً لذلك فإذا ما واجه المؤرّخ نقلاً تاريخياً يحكي عن تصرّف منافٍ للشريعة صدر عن أحد أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فإنّ انتماءه المذهبي ـ ولنفرضه شيعيّاً ـ يأبى عليه وفق النظرة المتداولة في علم الكلام الشيعي الأخذ بهذا النقل، أو لا أقل يستدعي ذلك منه التصرّف في مدلول النصّ بعملية تحليلية تأويليّة. وقد تبنّى هذا النهج تيار مدرسي كبير ما زال له أنصار كثر في الأوساط الإسلامية.

٢ ـ أمّا التيار الآخر، فهو التيار الذي يرى في نفسه الانتماء إلى عالم الموضوعيّة العلميّة، ويقول: المفترض بالمؤرّخ أو الدارس للتاريخ أن يُقصي أفكاره وعقائده قبل أن يلج البحث العلمي التاريخي؛ لأنّ استحضار هذه المعتقدات سوف يحرف البحث عن آلياته الموضوعيّة، ويخضع كلّ المادة التاريخيّة إلى عمليّة إسقاط منظّمة.

ويبدو أنّ بالإمكان ـ فيما نرى ـ التوفيق إلى حدّ ما بين هذين الاتجاهين المتباعدين، فعلى ما يبدو يهدف التيّار الثاني إلى آلية تعامل مع النقل التاريخي تحكمها قواعد البحث التاريخي

الصارمة، وهذا أمرٌ صحيح، ومعنى ذلك أنّ المؤرّخ أو القارئ يتعامل تعاملاً أكاديميّاً حيادياً مع ما بيده من معطيات، وحتى نحدّد مدى النتيجة التي يخرج بها، وهو أمرٌ هام هنا، يمكن القول بأنها نتيجة بحث تاريخي، أي بحث يعتمد جملة أصول أكاديمية محدّدة.

ومن هذه النقطة بالذات يمكن رفع الالتباس؛ وذلك بواسطة فكّ شخصيات الباحث المتعدّدة، هل هناك مانع من أن تكون نتيجة البحث التاريخي على خلاف المعطيات العقائدية للمؤرّخ؟ وأساساً هل أن نتيجة البحث التاريخي حاسمة دائماً؟ إنّ أبعد مدى يمكن تصوّره هو أن تكون نتائج البحث التاريخي مخالفة لمعطى عقدي، وحينئذ يفترض استئناف مرحلة جديدة تؤسّس لعلاقة في النتائج بين علم الكلام مثلاً والتاريخ؟ وهذا التأسيس متحرّك؛ ذلك أن القضية تابعة لنوعيّة الموضوعات وأشكال الأدلّة، فإذا تصادم معطى تاريخي جزئي مع فكرة عقائدية وكانت الفكرة العقائدية قطعيّة لا لبس فيها ولا مجال للتأويل مثلاً، فيما كان المعطى التاريخي محكوماً للضعف اليقيني الموجود عموماً في الدراسات التاريخيّة، ذلك أنّ المؤرخ يقول: هذا ما وصلني، لا هذا ما كان.. أمكن حينئذ الحديث عن علاقة معرفية بين هذين الموضوعين، وصار من المنطقي تحكيم العقدي في التاريخي عندما نريد الخروج بقناعة نهائية تخصّنا نحن كأشخاص، ولو لم تكن تعنينا كمؤرّخين، وهذا هو الفصل الهامّ بين الشخصيات العلمية للباحث، وعلى أساس هذا الفصل يمكن حلّ الإشكاليات المثارة هنا.

وهكذا على الخطّ الآخر، فإذا تراكمت معطيات تاريخيّة كثيرة جداً لصالح عكس النتيجة العقائديّة، أدّى ذلك ـ علميّاً ـ إلى التأثير في النتيجة، لتدفع المتكلّم إلى إعادة النظر فيما بيديه، أي أنّ التاريخيات جزءٌ من أدوات البحث عند المتكلّم في بعض الموضوعات، وأيّ ضير في أن يتعامل الباحث مع دليل أو أداة بعيداً عن بقية الأدلة والأدوات، ويعمل في نهاية المطاف على التوفيق بين الأدلّة محترماً إياها دون أن يسنّن لأولويّة شاملة للعقدي على التاريخي أو العكس.

وهذه العمليّة، إنما تصل النوبة إليها لا انطلاقاً من البعد التاريخي أو العقائدي، بل هي عملية لاحقة يُعنى بها الباحث لنفسه، وبالتالي فمن الضروري أن نقدر على القول بأنني كمؤرّخ أرى كذا وكذا، ولكنني كإنسان له آراؤه الشاملة المتصلة بأكثر من بُعد فكري لي الرأي الآخر.

وأساس مقولتنا هذه يعتمد على التعامل مع العلوم، لا مع الواقع، والوصول إلى مرحلة الواقع إنما يكون في نهاية المطاف.

واستنتاجاً ممّا تقدم، يصح لنا القول بخطأ عمليات الإسقاط المنظّمة على التاريخ، حتى ليبدو البحث التاريخي بلا حرمة أو مكانة، كما أنّ عمليّات الإقصاء المتعمّدة للعقديّات عن مجال العلوم الإنسانيّة كلّها بما فيها التاريخ، يمكن الموافقة عليها عندما يراد الخروج باستنتاج يخصّ تلك العلوم، دون ادّعاء أنّه النتيجة النهائية على صعيد الواقع؛ لأنّ نتيجةً كهذه تستدعي استحضار كلّ المعطيات العلميّة ـ مهما كان انتماؤها ـ في مادّة البحث، وما دامت الأمور العقائديّة موادّ علميّة تخضع لأنظمة معرفيّة فلها الحقّ في الحضور وإبداء النظر؛ لتشكيل مكوّن مفهومي نهائي حول الموضوع، حينما يعتقد بها صاحبها»[1].

وعلى أيّة حال، وبالعودة لأصل الموضوع، ثمّة تحليلات وتبريرات عديدة هنا، أبرزها:

٥ . ١ . ٥ . مقارنة العقوبات بحراجة الموقف (التقويم الأخلاقي الظرفي لكارين آرمسترونغ و..)

مقارنة شدّة العقوبات التي نزلت على بني قريظة بشدّة الموقف الذي كانت تواجهه الجماعة المسلمة في معركة الأحزاب، ففي الخندق نجت الأمّة من الانقراض ـ حسب تعبير الباحثة البريطانيّة كارين آرمسترونغ (مولودة عام ١٩٤٤م) ـ فلو نجح تعاون الأحزاب مع بني قريظة لأُبيد المسلمون وانتهت الظاهرة الإسلاميّة ولحصل في المسلمين ما حصل بعد ذلك في يهود بني قريظة أنفسهم، ويجب علينا أن نعيش تلك اللحظة الحرجة لكي نتفهّم طبيعة ردّة الفعل التي صدرت من سعد بن معاذ. ومن الخطأ ممارسة تقويم أخلاقي لسلوك جماعة قبل ألف وأربعمائة عام في وضعٍ غير مستقرّ ضمن مجتمعٍ بدويّ قاسٍ بحال البشر في البلدان المستقرّة في القرن العشرين[2].

وقد نرى هذا التبرير أيضاً في كلمات العديد من الباحثين المسلمين، مثل الدكتور محمد أبو شهبة (١٩٨٣م)، ومحمد حسين هيكل (١٩٥٦م)، والشيخ جعفر السبحاني، والسيّد جعفر

(١) مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ٣٧٧ ـ ٣٨٠.

(٢) آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

مرتضى، والسيد محسن الموسوي، وغيرهم، فلم يكن الحكم قاسياً بقدر ما كان الموقف حرجاً[١].

هذا التحليل يفترض نوعاً من النسبيّة الأخلاقيّة، ويجب ـ لكي نفهمه ـ أن نترك فكرة أنّ هذا الفعل النبوي ما يزال فاعلاً وناشطاً إلى يوم الدين، فنحن هنا لا نبحث في تبرير الفتوى بثبوت هذا الحكم إلى يوم الدين، وإنّما نبحث في السلوك النبويّ والإسلامي الذي وقع في لحظة تاريخيّة محدّدة. كما يفترض أن لا تعني هذه المحاولة التبريريّة العجزَ المطلق عن إصدار حكمٍ أخلاقي على الماضي، فنحن اليوم نطلق أحكاماً أخلاقيّة ضدّ قريش مثلاً، إنّما الكلام في أنّ بعض سلوكيّات العصور الماضيّة من الصعب تعميم الأحكام الأخلاقيّة المعاصرة عليها، والحكم عليها وكأنّها تقع الآن في لحظتنا الحاضرة، أو بعبارة أخرى: تجب محاكمة السلوك التاريخي وفق المعايير القيميّة والجماليّة لكلّ عصر.

يضاف إلى ذلك أنّه يجب الانتباه لنقطة، وهو أنّه صحيح ـ ولو في الجملة ـ ما قاله بعض المفكّرين الإصلاحيّين من أنّ خطأ بعض الاسلاميّين هو نقل الحياة العسكريّة إلى الحياة الثقافيّة، لكن ثمّة خطأ آخر قام به الطرف الآخر وهو نقل الحياة الثقافية في ظلّ وضع مخملي إلى الحياة العسكريّة في ظلّ وضع حرج.

بهذا يظهر خطأ النقد الذي سجّله بعض الباحثين المسلمين على آرمسترونغ، من أنّ تحليلها يتناقض مع مبدأ أنّ الإسلام شريعة لكلّ زمان ومكان، ويفسّر الموقف تفسير متناسباً مع الوضع القبلي آنذاك، وأنّها أوحت بأنّ المسيحيّة أكثر رفقاً من الإسلام، وبأنّها اعتبرت أنّ محمداً بعث في إعدام بني قريظة برسالة إلى يهود خيبر، مع أنّ ذلك يناقض مبدأ قبح قتل إنسان مظلوم لإيصال رسالة إلى آخر، هذا كلّه مضافاً إلى أنّها تناقضت مع نفسها عندما حاولت تبرير الفعل المحمّدي بالشكل الذي أسلفناه، فكأنّها انتقدته ووافقته معاً[٢].

ووجه الخطأ أنّ آرمسترونغ تبحث في الظاهرة التاريخيّة، لا في البعد الديني الفقهي، كما أنّ

---

(١) انظر: محمد بن محمد أبو شهبة، السيرة النبويّة في ضوء القرآن والسنّة، دراسة محرّرة جمعت بين أصالة القديم وجدة الحديث ٢: ٤١٠؛ ومحمد حسين هيكل، حياة محمد: ٣٤٩، ٣٥٠؛ وجعفر السبحاني، سيّد المرسلين ٢: ٢٨٦؛ ومحسن الموسوي، دولة الرسول: ٣٩٣؛ والصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ١٢: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) انظر: علي ناصر، العنف في سياسة الجهاد، دراسة تاريخيّة فقهيّة في وقائع غزوة بني قريظة، ضمن كتاب: العنف والحريّات الدينية ٢: ١٩٨ ـ ٢٠٣.

أصول تفسيرها قائمة على مقاربة التقويم الأخلاقي مع السياق الظرفي، فالحُسن والقبح يتبعان في كثير من الأحيان السياقات والوجوه والاعتبارات التي تدخل فيها الظروف الزمكانية، كما أقرّ بذلك حتى بعض الأصوليّين المسلمين(١). أمّا عن فكرة الرسالة إلى خيبر فلم تقصد آرمسترونغ ما فهمه الناقد، بل قصدت تفسير الموقف على أنّه محاولة لحماية المجتمع المسلم من أيّ مخاطر أخرى أيضاً، وبهذا نعرف أنّها لم تتناقض فيما طرحته.

٥.٥.٢. الدفاع عن الوجود وحماية الأمن بعد تجربة بني النضير

ثاني المحاولات هنا هو ما ذكره بعض الباحثين في السيرة أيضاً، من أنّ عدم الحكم على بني قريظة بمثل الحكم على بني النضير، وعدم قبول النبيّ بهذا الاقتراح، جاء على أساس تجربة سابقة مع بني النضير، فحيي بن أخطب وبنو النضير لم يسكتوا بإخراجهم من المدينة، بل واصلوا تحزيب الأحزاب وتأليب قريش والعرب على المسلمين، فعدم إصدار حكم بحقّهم كان معناه احتمال أن يجدّدوا نقضهم للعهد؛ إذ ليس هناك ما يمنع عن تكرّر حرب الأحزاب، وحتى لو أخرجوا ليس هناك ما يبعد احتمال سلوكهم مسالك بني النضير، الأمر الذي يوقع المسلمين في فتح جبهة قويّة هذه المرّة في خيبر، لهذا كان القرار بالخلاص النهائي منهم(٢).

ومعنى هذا التحليل أنّ المسلمين كانوا مضطرّين لاتخاذ قرارٍ من هذا النوع؛ لسلامة وجودهم، ولم يكن هناك بديلٌ يمكنه أن يحمي أمنهم الوجودي غير هذا القرار المرّ، ومن ثمّ سوف يتحوّل هذا القرار إلى نوعٍ من الدفاع عن النفس، يأخذ مشروعيّته وأخلاقيّته من ذلك.

٥.٥.٣. مبدأ الإلزام والمعاملة بالمثل وفق الشريعة اليهوديّة (عباس العقاد وآخرون)

ثالث المحاولات التبريريّة هنا هو ما ذكره عباس محمود العقّاد (١٩٦٤م) وغيره، من احتمال أنّ سعداً حكم فيهم بما تحكم التوراة في أعداء اليهود من قتل كلّ الذكور وسبي النساء ومصادرة

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخراساني، كفاية الأصول: ٩٣ ـ ٩٤.

(٢) انظر: العقاد، عبقريّة محمّد: ٥٤؛ والسبحاني، سيّد المرسلين ٢: ٢٨٦، ٢٩٢ ـ ٢٩٤؛ وتفسير من وحي القرآن ١٥: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ ومحسن الموسوي، دولة الرسول: ٣٩٢ ـ ٣٩٣، وعدنان فرحان آل قاسم، دروس في السيرة النبويّة ٢: ٥٠٩ ـ ٥١٢؛ وهاشم معروف الحسني، سيرة المصطفى: ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

الأموال.

فقد جاء في سفر التثنية: «حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكلّ الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك، وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الربّ إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحدّ السيف، وأمّا النساء والأطفال والبهائم وكلّ ما في المدينة، كلّ غنيمتها، فتغتنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الربّ إلهك، هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً التي ليست من مدن هؤلاء الأمم هنا، وأمّا مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الربّ إلهك نصيباً فلا تستبقِ منها نسمة ما، بل تحرمها تحريماً الحثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين كما أمرك الرب إلهك، لكي لا يعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم فتخطئوا إلى الرب إلهكم»[1].

وانطلاقاً من ذلك، كان الحكم فيهم بما حكموا هم به في توراتهم، أشبه شيء بقاعدة "ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم"[2].

لكنّ هذا التبرير غير واضح، فمجرّد أنّ التوراة تحكم بذلك في حقّ غير اليهود لا يعني إلزامهم بهذا الأمر، فهم لم يطلبوا تحكيم التوراة وإنّما طلبوا تحكيم سعد بن معاذ وعلاقته بهم تاريخيّاً، علماً أنّهم لا يقولون بثبوت هذه العقوبة على اليهودي الذي ينقض العهد مع غيره، وإنّما يحكمون بها في حقّ غير اليهودي، فلا معنى لقاعدة الإلزام هنا، فهذا التبرير ليس عقلانيّاً بتمام فقراته.

وعلى هذا الأساس، فنحن هنا لسنا أمام قاعدة الإلزام بشكلٍ دقيق، ولتوضيح ذلك لا بدّ من شرح الموقف، وذلك أنّ هناك قاعدتين في الفقه تتعلّقان بحالات اختلاف التشريعات بين المذاهب الإسلاميّة، بل عمّمها بعض الفقهاء لاختلاف التشريعات بين المسلمين وغيرهم، وهما قاعدة الإلزام وقاعدة الإمضاء، ورغم ما يلوح من بعض الكلمات من وحدة القاعدتين،

(١) سفر التثنية، الإصحاح ٢٠، الآيات: ١٠ ـ ١٨.

(٢) انظر: العقاد، عبقريّة محمّد: ٥٣؛ وتفسير الكاشف ٦: ٢٠٩؛ وتفسير من وحي القرآن ١٥: ١٥٨؛ وسيّد المرسلين ٢: ٢٩٢؛ والصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ١٢: ١٠٩ ـ ١١٠.

إلا أنّ الفقهاء المتأخّرين ميّزوا بينهما، وذكروا أنّه كثيراً ما يقع الخلط بين القاعدتين فتتشوّش الصورة على بعضٍ، فقاعدة الإلزام تقول بأنّ أيّ تصرّف يصدر من شخص غير إمامي يعتقد هو بصحّة تصرّفه، فيما الإمامي يعتقد ببطلان ذلك التصرّف، فإنّ بإمكان الإمامي أن يتعامل مع الطرف الآخر وفق اعتقاده بالصحّة، فيُلزمه بما اعتقد به، وتكون نتيجة قاعدة الإلزام لمصلحة الإمامي دون أن تخرق اعتقاد غير الإمامي. فمثلاً لو طلّق السنّي زوجته بلا إشهاد الشاهدين العدلين، فإنّ هذا الطلاق صحيح في الفقه السنّي، بينما هو طلاق باطل في الفقه الإمامي، ففي هذه الحال تجري قاعدة الإلزام، وتكون نتيجتها أنّ الإمامي يمكنه الزواج من مطلَّقة هذا الشخص، فيُلزمه بعقيدته التي ترى صحّة طلاقه، وبهذا يكون الإمامي قد حصل على مصلحة، وهي إمكانيّة الزواج من المطلّقة بلا إشهاد، دون أن يكون فيما فعله الإمامي ما ينافي اعتقاد غير الإمامي؛ لأنّ المفروض أنّ غير الإمامي يرى الطلاق صحيحاً، ومن ثم فالزواج التالي سيكون صحيحاً أيضاً. فقاعدة الإلزام تعني البناء على ما يعتقده الآخر ولو لم تعتقده أنت، بحيث يرجع هذا البناء لمصلحتك دون أن يخرق اعتقاد الآخر.

أمّا قاعدة الإمضاء فهي بالعكس، إذ لن تكون النتيجة راجعةً لمصلحة الإمامي بالضرورة، فلو تزوّج السنّي من امرأة بطريقة نحكم نحن ببطلانها فيما يحكم هو بصحتها، ففي هذه الحال لا تجري قاعدة الإلزام، بل تجري قاعدة الإمضاء، أي إمضاء نكاحه الذي هو باطل من وجهة نظرنا (لكلّ قوم نكاح)، وإمضاء النكاح ليس لمصلحتنا بالضرورة، إذ يمنع الشيعي من التزوّج بهذه المرأة بعد فرض تصحيح العقد الذي وقع بينها وبين زوجها، وإن كان هذا العقد من وجهة نظرنا باطلاً، فعادةً ما تكون قاعدة الإلزام لمصلحة الشيعي، فيما قاعدة الإمضاء بالعكس، ولعلّه يمكن بالتحليل إرجاع القاعدتين إلى خصوصيّة واحدة.

وبناءً عليه، نحاول تطبيق القاعدة هنا؛ فإنّ اليهودي لا يعتقد بسلامة اتخاذ المسلم لقرار إعدامه هو، حتى نصحّح نحن هذا القرار ليكون لمصلحتنا، بل بالعكس تماماً هو يعتبر أنّ هذا القرار مرفوض تماماً في شرعه، وهذا يعني انّ فكرة الإلزام هنا لا ينبغي أن يُقصد منها القاعدة الفقهيّة المعروفة، كما توحيه كلمات غير واحدٍ هنا، بل يقصد منها أن يتمّ التعامل مع الآخرين كما يتعامل الآخرون معك، فحيث إنّ اليهودي يتعامل معي بطريقة الإبادة الجماعيّة، فإنّني

أتعامل معه بهذه الطريقة، فهذا شكلٌ مقلوب للقاعدة الذهبيّة: "أحبب لغيرك ما تحبّ لنفسك واكره له ما تكره لها"، وهذا الشكل المقلوب هو: "أحبب لغيرك ما يحبّه هو لك". أو ربما يمكننا صياغة الموقف على الشكل الآتي: إنّ ذلك نوع من المعاملة بالمثل، لكن لا على أساس الفعل، بل على أساس الاعتقاد والمحاولة، فبنو قريظة لم يقوموا بالفعل بإبادة المسلمين حتى يكون الردّ بالمثل، بل كان ما عندهم اعتقاداً ومحاولة، فهل هذا كافٍ في إجراء قانون الردّ بالمثل؟!

وعليه، نفهم من فكرة الإلزام هنا نوعاً من الاحتجاج عليهم بما عندهم هم في عقيدتهم، وذلك على قاعدة ما فعله النبيّ يوسفعليه السلام، حيث قال تعالى: ﴿**قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ * قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ * فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ (يوسف: ٧٤ ـ ٧٦)، وإن كان يبدو لي أنّ يوسف في هذه الحواريّة أخذ منهم الموافقة على إجراء قانونهم عليهم في هذه الحال، وعلى الأقلّ هو أمر محتمل جدّاً، الأمر الذي لا نجده في حادثة بني قريظة عندما نفسّرها بالشرع التوراتي، فانتبه.

أضف إلى ذلك كلّه أنّه لو كانت القضيّة التوراتيّة هي الحاضرة في حكم سعد بن معاذ، فلماذا لم نجد لهذه الفكرة عيناً ولا أثراً في النصوص الإسلاميّة التي تحدّثت عنها منذ زمن سعد نفسه، وأوّل ظهور لها جاء في القرن العشرين؟! ألم يكن مناسباً أو متوقَّعاً أن تكون هناك إشارة لهذا الأمر في ثنايا النصوص والأحداث وكلمات المؤرّخين وغيرهم؟!

٥ ـ ٥ ـ ٤. الإعدام بجرم الخيانة العظمى، تبريرٌ دينيّ ووضعي معاً (أحمد شلبي و..)

ذكر المؤرّخ المصري الدكتور أحمد شلبي (٢٠٠٠م) أنّ الحكمَ في بني قريظة جاء تحت عنوان الإعدام بجرم الخيانة العظمى، وهو جرمٌ يعدّ في قوانين العقوبات من أعظم الجرائم، ويزداد هذا الجرم قباحةً وشدّة في زمن الحروب[1].

وما زالت الكثير من دول العالم حتى العصر الحاضر تعمل بهذا القانون بعيداً عن الشرائع

(١) انظر له: موسوعة التاريخ الإسلامي (السيرة النبويّة العطرة) ١: ٤٣٨.

السماويّة، وإنّما انطلاقاً من القوانين الوضعيّة نفسها، وبخاصّة عنوان "الخيانة في زمن الحرب"، وإذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار، فلا شكّ ـ بعد الذي تقدّم ـ في أنّ ما فعله بنو قريظة كان من أكبر وأخطر أنواع الخيانة العظمى، ليس في الحروب فحسب، بل في أشدّ اللحظات حراجةً وأقسى الحروب أيضاً.

كانت هذه أبرز التبريرات التي ذكرها الباحثون في تحليلهم لأحداث غزوة بني قريظة، ونحن نرى أنّه ليس هناك من مانع أن يضمّ أكثر من تبرير إلى جانب بعضه، فيكون المبرّر لهذا الحكم هو جملة أسباب عديدة.

من نعتقد أنّ التبرير الأوّل لا يصح لوحده، فمجرّد أنّ وضع المسلمين سيكون هو الإبادة لا يعني أنّ المطلوب إنزال حكم الإعدام الجماعي ببني قريظة، بل لا بدّ من إضافة التبرير الثاني والرابع، ونحن نعتقد أن ضمّ التبرير الأوّل إلى الثاني والرابع هو ما يشكّل تبريراً محتملاً لحكم سعد بن معاذ. وعليه، فنحن غير قادرين على البتّ هنا، لكنّنا نحتمل أنّ جماع التبريرات: الأوّل والثاني والرابع، تمثل تفسيراً تاريخيّاً للحدث، بعيداً عن إسقاط الموروث الديني والثقافة المعاصرة على الحدث التاريخيّ.

هذا، وأمّا بعض التبريرات الأخرى مثل كونهم عوقبوا لسبّهم النبيَّ حيث يُقتل سابّ النبيّ ونحو ذلك، فتبدو لي تبريرات داخل ـ دينيّة وغير مقنعة بوصفها تبريراً هنا يفترض به أن يكون خارج ـ دينيّاً. كما أنّ إثباتها يحتاج للكثير من البحث التاريخي في أنّ الجميع سبّ النبيَّ أو كلّ مقاتليهم سبّوه؟!

٥ ـ ٦. هل أصل القصّة خرافة أو حقيقة؟! أو مديات الصحّة في الرواية التاريخيّة

كلّ ما أسلفناه سابقاً كان حديثاً عن تفاصيلَ في قصّةٍ افترضنا أنّها وقعت، أعني قصّة نزول بني قريظة على حكم سعد بن معاذ وأنّه حكم فيهم بكذا وكذا، وأنّ الحكم تمّ تنفيذه، فقتل هذا العدد من الرجال وغير ذلك من التفاصيل.

لكنّنا في هذه المرحلة سوف نسأل عن واقعيّة هذه القصّة برمّتها؛ والسبب في ذلك أنّ حركة نقديّة تاريخيّة ظهرت في العقود الأخيرة في الوسط الإسلامي تعتبر أنّ هذه القصّة تمّت "فبركتها"

لمصالح، وأنّه لا وجود لها أصلاً، ولعلّ الحقيقة فيها أقلّ وأبسط من ذلك بكثير جدّاً، فما قصّة هذه الحركة النقديّة؟

إنّ هذه الحركة النقديّة لا تحاول الاشتغال على موضوع التبرير، بل تشكّك في أصل الحادثة، إمّا وسيلةً من وسائل تفادي الإشكاليّات التي سجلّت على الإسلام ونبيّه، أو من منطلق تاريخي خالص. لكن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ النقاش هنا لا يدور ـ غالباً على الأقلّ ـ حول معركة وقعت مع بني قريظة وانتهت بخروجهم من المدينة، فهذا أمرٌ لا يناقش فيه أحدٌ فيما نعلم، إنّما الكلام في حادثة التحكيم ووقائعها، وأنّ نهاية بني قريظة في المدينة كانت على هذه الشاكلة لا غير.

ولعلّ من أقدم المحاولات التشكيكيّة هنا والتي تعيد قراءة واقعة بني قريظة من منظار النقد التاريخي هي المحاولة التي قدّمها الباحث وليد عرفات، ونشرت باللغة الإنجليزيّة في بريطانيا عام ١٩٧٦م[١]، ثم تمّت ترجمتها إلى العربيّة في مجلة الجمعيّة التاريخيّة السعوديّة، في المجلّد الثالث، العدد الخامس، لشهر كانون الثاني من عام ٢٠٠٢م. وقد كان نَقَدَ المستشرقُ الإسرائيلي مير جاكوب كيستر (٢٠١٠م)، مقالةَ عرفات في دراسةٍ نشرها عام ١٩٨٦م.

إلى جانب هذه المحاولة، كانت هناك مراجعة تاريخية جادّة للحادثة أيضاً من قِبل باحثٍ آخر في الفترة نفسها، وهو الباحث الهندي الدكتور بركات أحمد (١٩٨٨م)، والذي أصدر في نيودلهي عام ١٩٧٩م كتابه "محمّد واليهود، نظرة جديدة"، وإن كان تاريخ كتابته للمقدّمة داخل الكتاب هو عام ١٩٧٥ من نيويورك. وقد ترجم الكتابَ إلى العربيّة محمود علي مراد، وطبعته الهيئة المصريّة العامّة للكتاب عام ١٩٩٦م، حيث اعتبر أنّ رواةَ بني أميّة هم الذين كانوا خلف تضخيم هذا الحدث.

وكتب غالب حسن الشابندر في كتابه "ليس من سيرة الرسول الكريم" ما يرتبط بنقد هذه الحادثة، طارحاً الحديث عن أنّه من الممكن أن تكون القصّة جاءت لصالح الخلفاء والزبيريّين

---

(١) New Light on the Story of Banū Qurayẓa and the Jews of Medina Author(s): W. N. Arafat. Source: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. ٢ (١٩٧٦), pp. ١٠٠ – ١٠٧. Published by: Cambridge University Press.

فيما فعلوه من جرائم ومجازر[1]، **وكذلك الشيخ نجاح الطائي** الذي اعتبر أنّ النبيّ لم يقتل أيَّ أسير في بني قريظة، وإنّما هجّرهم مثلما فعل مع بني النضير، غاية ما حصل أنّه قتل شخصاً واحداً هو حُيي بن أخطب النضري، عقوبةً له على تهمة التحريض وتأليب الأحزاب، أمّا غير ذلك مما جاء في كتب التاريخ فهو اختلاق أموي وقريشي ضدّ النبيّ. والواقع أنّ بني قريظة لم يستسلموا كما يصوّر التاريخ، وإنّما هزموا بالهجوم الذي شنّه عليهم الإمام عليّ، حيث خاض حرباً شرسةً معهم[2]. وربما يقصد الطائي أنّ الأمويين أرادوا إخفاء هذه الفضيلة لعليّ فاختلقوا قصّة الإعدامات، ومعه فإعدام رجل بتهمة التحريض يغدو أمراً مبرّراً صدوره من النبيّ.

ويتشابه كلام الشيخ الطائي الأخير مع كلام كونستانس (قسطنطين) جيورجيو (١٩٩٢م) ـ الكاتب والدبلوماسي الروماني المشهور ـ حيث يصوغ القصّة على أنّ معركةً وقعت وبنو قريظة في الحصون، وانتهت بقتل كلّ مقاتليهم، ثم فتح الحصون على إثر هزيمتهم، ولا توجد إعدامات ولا غيرها[3].

إلى غيرها من الدراسات التي سنشير إليها في محلّه.

لكنّ هذه الدراسات ليست أوّل دراسات حول الحادثة، فأصل الدراسات حولها ـ بصرف النظر عن نقدها ـ كانت قبل ذلك، وربما ترجع للخمسينيات من القرن العشرين مع مونتغمري واط وبعض الباحثين المسلمين.

لم يعد الأمر بعد ظهور حركة النقد التاريخي هنا كما كان قبلها، فلم يعد إثبات هذه الواقعة أمراً بديهيّاً أو سهلاً أو نزهة عابرة؛ لأنّ النقّاد وضعوا العديد من العراقيل وزرعوا حقول ألغام جعلت إثبات الحادثة بحاجة لبذل المزيد من الجهد من قبل المدافعين عن وقوعها.

وعندما ندرس حركة النقد فنحن نلاحظ أنّها منقسمة إلى نوعين من النقد:

النوع الأوّل: وهو نقد مصدر المعلومات من الكتب الأولى والرواة الأوائل، فالمناقشة في قيمة الوثائق الموجودة حول الحادثة.

---

(١) انظر: ليس من سيرة الرسول الكريم: ٢٧١ ـ ٢٧٤.

(٢) انظر: الطائي، السيرة النبويّة ١: ٤٧٥ ـ ٤٧٩.

(٣) انظر: جيورجيو، نظرة جديدة في سيرة رسول الله: ٣٠٣.

النوع الثاني: وهو نقد المتن والمضمون، انطلاقاً من اكتشاف ثغرات في المرويّ والقصّة تجعلها أحياناً تفتقد المعقوليّة التاريخية وإمكانيّة التصديق بها.

وفي هذا النوع الثاني وجدنا مزاجين:

المزاج الأوّل: وهو المزاج التاريخي الداخل ـ ديني. وأعني به المزاج الذي يعتمد الاعتقادات والأيديولوجيا الدينيّة المسبقة عند الباحث لتفنيد مضمون القصّة، مثل عدم انسجامها مع سيرة النبيّ وأخلاقه وكونه رحمة للعالمين. وهذا المزاج ينتقده اللادينيّون حيث يقولون بأنّكم تهدرون قيمة التاريخ عندما يقف أمام الصورة المثالية لشخصيّاتكم فتنحتون صورة شخصياتكم بعيداً عن التاريخ، فيما المفروض هو العكس، فيما يدافع عنه أنصاره ويعتبرونه منطقيّاً موضوعيّاً غير منحاز.

المزاج الثاني: وهو المزاج التاريخي الخارج ـ ديني. وهو الذي يخرج نفسه حتى من الاعتقادات والتصوّرات الدينيّة المسبقة، ويرى أنّ القصّة التاريخيّة هذه تعاني من ثغرات تفقدنا الاعتماد عليها.

ويجب الانتباه أيضاً إلى أنّ النقد التاريخي (ومثله نقد المتن في علم الحديث) عموماً على نوعين ـ وقد رأينا هذا التنويع هنا أيضاً ـ:

١ ـ النقد التاريخي الهادف لإثبات عدم وقوع هذه الحادثة أو أيّ حادثة أخرى، وأسمّيه "النقد التاريخي بالحدّ الأعلى".

٢ ـ النقد التاريخي الهادف للتشكيك في وقوع الحادثة، ومن ثمّ إسقاط قوّة الاحتمال التي فيها مع بقائها أمراً محتملاً، لكنّه لم يعد يمكن الانتفاع بها كثيراً لصالح أحد، وأسمّيه "النقد التاريخي بالحدّ الأدنى". وسنرى أنّ الإشكاليّات تارةً كانت على الطريقة الأولى وأخرى على الثانية.

وقبل الشروع في بيان الانتقادات التاريخيّة لا بدّ من بيان أمرين:

صورة الحادثة وفقاً للمداخلات النقديّة

من مجموع الملاحظات يعتبر غيرُ واحد من الباحثين النقّاد هنا أنّ قصّة بني قريظة يمكن تلخيصها على الشكل الآتي:

أ ـ وقوع معركة كبيرة بين المسلمين وبني قريظة المتحصّنين في الصياصي، أدّت إلى وقوع قتلى من الطرفين وحصارٍ دام فترة غير قليلة.

ب ـ استسلام بني قريظة في نهاية المطاف للنبيّ، وصدور حكم سعد بن معاذ فيهم أو ما يشبه الحكم.

ج ـ أسر النبيّ لرجال بني قريظة.

د ـ إعدام الذين تورّطوا في الخيانة والتآمر، وهم رؤوس القوم. ويقدّر عددهم منطقيّاً بما بين عشرة إلى عشرين شخصاً.

وعليه، فالقصّة أصغر بكثير مما قيل، وقد تمّ تضخيمها كثيراً، ربما لمصالح كما رأينا وسنرى. بل بعضهم ذهب إلى عدم وجود تحكيم أساساً.

من له مصلحة في اختلاق قصّة بني قريظة؟

إذا فرضنا أنّ الصورة النمطية لقصّة بني قريظة كانت مختَلَقَة وموضوعة، فمن هو واضعها؟ ومن له مصلحة في اختلاق قصّة من هذا النوع؟ إنّ النقّاد مطالبون ـ لتكميل رؤيتهم ـ بالكشف عمن له مصلحة، وإلا فقد يكون النقد ناقصاً أحياناً من دون ذلك.

هذا الموضوع حظي باهتمام نقّاد الحادثة، وقد رأينا تحليلات متعدّدة هنا، من أبرزها:

١ ـ إنّ واضع القصّة يهدف مصلحة الأوس أو الأنصار عموماً، فبهذه الطريقة يظهر إيمانهم وقوّة بأسهم في الله تعالى، وكسرهم لقيم الجاهليّة في التحالفات القبليّة، وتقديم الإسلام عليها، وغير ذلك.

وهذا الأمر وإن كان محتملاً، لكنّ سيناريو القصّة لا يظهر منه ذلك بوضوح تامّ في تمام أجزائه؛ لأنّ بعض تفاصيل القصّة توضح أنّ الأوس كانوا ميّالين للعفو عن بني قريظة، كما أنّ تنفيذ الإعدامات برز فيه اسم عليّ والزبير، وهما من المهاجرين. لا أستبعد وجود مصالح لأحد في فبركة هذه القصّة، لكنّ طبيعة المادّة التاريخية هنا في القاسم المشترك بينها لا تعطينا وضوحاً من هذا النوع، واختيار سعد كان أيضاً متوقّعاً كونه حليف بني قريظة وسيّد الأوس.

المصلحة الأبرز في تقديري هنا هو أن يكون بعض الأوس قد اختلقوا هذه القصّة ليجعلوا

أنفسهم متمايزين عن الخزرج في كونهم أشدّ بأساً وجرأة في دين الله منهم؛ كونهم لم يقوموا بمجرّد تهجير القرظيّين بل صفّوهم، على عكس الخزرج الذين اكتفوا بالتوسّط عند النبيّ لتهجير بني القينقاع فقط، لكنّ الغريب أنّ الرواة الناقلين هنا لا يبدو منهم وجود أحد من الأوس إلا نادراً!

٢ ـ ما ذكره الدكتور السيّد جعفر شهيدي (٢٠٠٨م)، من أنّ واضع هذه القصّة كلّها أفراد من قبيلة الخزرج وضعوها بعد سنين من وفاة النبيّ، وكان هدفهم من ذلك تبيين أنّ النبيّ قدّم الخزرج على الأوس، لأنّه أخذ بتحالفهم مع بني القينقاع، لكنّه لم يأخذ بتحالف الأوس مع بني قريظة، وهذا معناه أنّ مكانة الأوس عند النبيّ كانت أقلّ من مكانة الخزرج عنده، كما أنّ الهدف عند الواضع هو بيان أنّ زعيم الأوس لم يقم باحترام تحالفاته مع حلفائه من القرظيّين، فاتخذ فيهم قرارات تتناقض تماماً مع ثقافة التحالف المعروفة[١].

غير أنّه يبدو لي أنّ هذه المقاربة ـ بعيداً عن عدم ظهور أسماء خزرجيّة في الأسانيد ـ غير مقنعة؛ فصحيح أنّ الروح القبليّة كانت ما تزال موجودة بين المسلمين، وأنّها تنامت في العصر الأمويّ الذي يتوقّع أن تكون الرواية قد حيكت فيه، إلا أنّ الصورة التي نُسجت فيها الرواية تبدو لمصلحة الأوس من ناحية أنّ ذلك يعطيهم موقعاً أكبر في المنظومة الدينيّة والتي تمثل منظومة قوّة اجتماعية أيضاً في العصر الأموي، فأغلب تفاصيل القصّة تقريباً تقف لصالح هذا الأمر، فلو أراد الواضع أن يكسر علاقة الأوس بالنبيّ لما كان مناسباً بيان مقام سعد بن معاذ وما قاله النبيّ بعد ذلك في حُكمه وفيه شخصيّاً، ولكان المناسب أن يكون الحَكَم في القصّة هو شخص النبيّ دون سعد بن معاذ، وغير ذلك من التفاصيل.

٣ ـ ما سنشير إليه لاحقاً، من أنّ الواضع هم القرظيّون وأحفادهم، إمّا بهدف تبيين مكانة القبيلة وبطولاتها وشجاعتها، أو بهدف تشويه صورة النبيّ والإسلام.

وسيأتي التعليق على هذا الموضوع قريباً، وأنّ الاحتمال الثاني بعيد فيما الأوّل ممكن، غير أنّ الرواية القرظيّة لا تشكّل المصدر الوحيد للحادثة، كما سنرى أيضاً.

٤ ـ ما ذكره غير واحد كما ألمحنا من قبل، من أنّ الواضع هو الحزب الأموي، فهذا الحزب له

---

(١) انظر: تاريخ تحليلي اسلام: ٩٠.

مصالح ترجع للنزاع بين الإمام عليّ ومعاوية في أمر التحكيم، لجعل قضيّة التحكيم مرجعاً قويّاً لا يجوز التخلّي عنه، مهما كان مضمونه، وأنّ ما يقوله الحَكَم هو من عند الله، وهو ما يصبّ في صالح خلافة الأمويّين بشكلٍ دقيق تماماً.

وربما صيغت القضيّة ـ كما ألمحنا من قبل ـ على قاعدة أنّ غزوة بني قريظة قادها الإمام عليّ، وأنّه انتصر فيها، فأُريد ـ من قبل الحزب الأموي ـ أن يتمّ التعمية على هذه الفضيلة العلويّة، فاختُرعت قصّة التحكيم لسلب هذه الفضيلة من عليّ وإعطائها للأنصار أو الأوس.

بل ربما كان اختراع قصّة من هذا النوع؛ لتحسين صورة الأمويّين ومجازرهم.

وهذا الاحتمال ليس بعيداً، وربما جعلُ منفّذ الإعدامات هو علي والزبير مما يؤكّد هذه الصورة؛ لأنّ تصويرهما بمثابة الموافقَين على التحكيم وأوّل المطيعين له، فيه رسالة لآل عليّ وآل الزبير في القبول بمقتضى تحكيم صفّين الذي يقضي بتزعّم بني أميّة للسلطة الشرعيّة، ويتعزّز هذا الأمر إذا قلنا بأنّ صاحب هذه القصّة أو مروّجها هو الإمام الزهري (١٢٤هـ) المقرّب ـ من وجهة نظر كثيرين ـ من الخلافة الأمويّة.

أمّا كون سبب اختلاق القصّة هو تغييب النصر العلوي في غزوة بني قريظة، فيبدو لي بعيداً، وبخاصّة أنّ اسم الإمام علي حضر بقوّة في تنفيذ الإعدامات، فقد كان من الأسهل للواضع أن يجعل الغزوة بقيادة شخص آخر، بدل أن "يفبرك" قصّة واسعة بتفاصيلها هذه لا علاقة لها بالواقع.

وتعليقاً على مجمل هذه التحليلات في من هو واضع القصّة، يلزمنا أن نعرف أنّنا أمام تحليلات وترجيحات خالصة، وليس هناك معطيات موضوعية تؤكّد أنّ الواضع هو هذا الفريق أو ذاك، فعلى تقدير الوضع تبدو الأمور مفتوحة على احتمالات بعضها أرجح من بعض.

وبالعودة للمناقشات، ما هي المبرّرات التي تدفع للتشكيك في الصورة النمطية الموجودة عن الحادثة؟ ومن الطبيعي أنّنا نشتغل هنا على نظام التوليفات النقديّة، فلا تؤخذ كلّ ملاحظة لوحدها أخذاً نهائيّاً، بل تؤخذ التوليفة معاً، غير أنّه من الضروري أوّلاً دراسة كلّ ملاحظة على حدة؛ لمعرفة مدى قوّتها الاحتماليّة، تمهيداً لمعرفة القوّة الاحتماليّة لمجموع الملاحظات في النهاية.

أوّلاً: نقد المصادر والوثائق والرواة الأوائل

في هذا النوع من النقد يمكن ذكر مجموعة أمور:

أ ـ التشكيك في المصدر التاريخي (سيرة ابن إسحاق)

إنّ قصص بني قريظة ترجع لمحمّد بن إسحاق بن يسار المدني (١٥١هـ)، أي بعد حوالي ١٤٠ سنة من وقوع الحادثة، وهو رجل قيل فيه كلام غير قليل، حتى أنّ الإمام مالك بن أنس ـ وفق ما ينقل عنه ـ قال فيه: هذا دجّال من الدجاجلة(١)، وأنّ ابن حجر العسقلاني ينقل عن مالك في إنكاره على ابن إسحاق بأنّ مالكاً أنكر على ابن إسحاق لأنّه كان ينقل أخبار معارك النبيّ صلى الله عليه وآله عن أبناء يهود المدينة، كما نقلوها عن آبائهم. **بل إنّ المؤرّخين في التراث الاسلامي كانوا أقلّ ضبطاً وحرصاً من المحدّثين**، فلم يكونوا ليهتمّوا بأمور الأسانيد ومصادر المعلومات، وكانوا ينقلون ما يسمعون أو يجدون هنا وهناك، ومنهم ابن إسحاق(٢).

اللافت في القضيّة أكثر أنّ قصّة بني قريظة تضمّنت تقسيم الغنائم من الخمس والسهام للفارس وغير الفارس، في حين لا نجد لهذه القصّة أيّ حضور في التراث الفقهيّ الشيعي ولا السنّي، فكيف غابت عن كبار الفقهاء في القرنين الثاني والثالث إلا لكونهم غير معتدّين بهذه القصّة، ولهذا لم ينقل البخاري ومسلم ولا غيره من أئمّة الحديث الشيعة والسنّة شيئاً عن تقسيم غنائم بني قريظة(٣).

هذه الملاحظة في غاية الأهميّة، وهي ملاحظة عامّة في بعض جوانبها لا تقف عند حدود قصّة بني قريظة، لكن يجب الانتباه أيضاً إلى أنّ معلوماتنا عن مجمل حادثة بني قريظة، لا تقف ـ في الحقيقة ـ عند حدود ابن إسحاق الذي اختصر سيرتَه ابنُ هشام، بل هناك ثلاثة مصادر تاريخيّة أوّليّة أساسيّة تُعتبر المرجع التاريخي في وقائع غزوة بني قريظة، وهي: سيرة ابن إسحاق، ومغازي الواقدي، وطبقات ابن سعد، وهذه الكتب الثلاثة دوّنت ما بين ١٣٠هـ وأوائل القرن

(١) انظر: ابن سيد الناس، عيون الأثر ١: ٢٠؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٩: ٥٩٢.

(٢) انظر: وليد عرفات، ضوء جديد على قصّة بني قريظة ويهود المدينة: ٢٠ ـ ٢١، ٢٣ ـ ٢٦.

(٣) انظر: بركات أحمد، محمّد واليهود: ١٥٢ ـ ١٥٣.

الثالث الهجري على الغالب. وإذا كانت هناك على ابن إسحاق علامةُ استفهام كبيرة، فإنّ الواقدي وابن سعد عليهما علامات استفهام أقلّ حجماً رغم أنّهما لم يسلما من النقد لاحقاً بشكل عامّ. ومن المعروف أنّ الواقدي كان يتحاشى النقل عن ابن إسحاق.

وإلى جانب المصادر التاريخيّة الأقدم هذه، مع رواياتٍ ظهرت لاحقاً في الكثير من كتب التاريخ، توجد أيضاً المصادر الحديثيّة بل وأحياناً الفقهيّة، فقد تعرّضت الكتب الحديثية ـ ومنها صحيحا مسلم والبخاري ـ لقضايا ترتبط بهذه الغزوة، ويجب أخذ هذه القضايا بعين الاعتبار، والتدقيق في حجم الصورة التي تنقلها لنا المدوّنات الحديثيّة، بل إنّ بعض المصادر الحديثيّة الشيعيّة تعرّضت أيضاً ـ ولو نادراً جدّاً ـ لهذا الأمر، وهو ما تجاهله بعض الباحثين الشيعة دون أن ينتبهوا، ورغم قلّتها الشديدة إلا أنّها مؤثرة.

وعلى سبيل المثال، ينقل الحميري روايةً بسنده إلى أبي البَختري، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، أنّه قال: «عرضهم رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذ ـ يعني بني قريظة ـ على العانات، فمن وجده أنبت قتله، ومن لم يجده أنبت ألحقه بالذراري»[1]. فهذه الرواية تقف لصالح الصورة الواسعة للإعدامات وأنّها لم تقف على من قاتل أو حازب، بل تشمل كلّ من بلغ الحُلم، الأمر الذي يؤيّد رواية ابن إسحاق الأصليّة.

ومثلها رواية الطوسي بسنده إلى عبد الملك بن عمير، عن عطيّة ـ رجل من بني قريظة ـ قال: عرضنا على رسول الله صلى الله عليه وآله، فمن كانت له عانة قتله، ومن لم تكن له عانة تركه، فلم تكن لي عانة فتركني»[2].

أضف إلى ذلك كلّه أنّنا وإن كنّا نتحفّظ في مرويّات ابن إسحاق؛ لوجود جدل وأخذ وردّ حوله، لكن يجب أيضاً أن نكون دقيقين في نقل المواقف حوله، فليست الصورة هو ما اتخذه مالك بن أنس في حقّه، حتى قيل بأنّه أخرجه من المدينة، بل ثمّة من وثّقه وعمل بنقله من الرجاليّين والمحدّثين.

يقول الكشي: «في محمّد بن إسحاق صاحب المغازي وغيره: محمّد بن إسحاق، ومحمد بن

(١) قرب الإسناد: ١٣٣. والرواية ضعيفة سنداً بأبي البختري المتهم بالوضع والكذب.

(٢) أمالي الطوسي: ٣٩٠ ـ ٣٩١. والرواية ضعيفة ببعض المجاهيل مثل عبد الملك بن عمير.

المكندر، وعمرو بن خالد الواسطي، وعبد الملك بن جريح، والحسين بن علوان، والكلبي، هؤلاء من رجال العامّة إلا أنّ لهم ميلاً ومحبّة شديدة»[1].

ونقل المزّي كلام كثيرين في توثيقه وفي تضعيفه، ومما قال: «وقال المفضل بن غسان الغلابي: سألت يحيى بن معين عن محمد بن إسحاق، فقال: كان ثقة، وكان حسن الحديث.. وقال علي بن المديني: مدار حديث رسول الله ﷺ على ستة، فذكرهم، ثمّ قال: فصار علم الستة عند اثني عشر، أحدهم محمد بن إسحاق.. وقال حرملة بن يحيى، عن الشافعي: من أراد أن يتبحّر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق.. وقال أبو بكر الأثرم: سألته ـ يعني أحمد بن حنبل ـ عن محمد بن إسحاق كيف هو؟ فقال: هو حسن الحديث.. استشهد به البخاري في الصحيح..»[2].

هذا كلّه بعيداً عن الفكرة التي مال إليها بعض الباحثين المعاصرين، والتي ترى أنّ المشكلة في سيرة ابن اسحاق ليست فيه نفسه ولا في كتابه، بل في تهذيب ابن هشام لكتابه والذي اعتبره هذا الباحث تشويهاً للكتاب لا تهذيباً له، مضافاً لمشاكل في بعض روايات الكتاب وطرقه الإسناديّة التي وَصَلَنَا عبرَها[3].

ب ـ اعتماد رواة من أصول قرظيّة في تكوين الصور النمطيّة عن الحادثة

إنّنا لو راجعنا مصادر معلومات ابن إسحاق، فسوف نجد أنّها أخذت من أشخاص منحدرين من يهود قرظيّين مثل المسور بن رفاعة القرظي ومحمد بن كعب القرظي وثعلبة بن أبي مالك القرظي وعطيّة القرظي[4]، فصحيح أنّ هؤلاء يمكن أن يكونوا مسلمين، لكنّ أصولهم القرظيّة وكونهم أولاد أو أحفاد بعض الذي أعدموا في تلك الحادثة ـ فرضاً ـ يجعل روايتهم للقصّة غير موثوقة وعرضة للمبالغة.

بل إنّ التدقيق في مصادر معلومات ابن إسحاق يدفعنا لملاحظة بعض الأمور، فمصادره هم:

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٨٧.

(٢) تهذيب الكمال ٢٤: ٤٠٥ ـ ٤٢٩.

(٣) انظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخيّة، عصر الرسالة أنموذجاً: ٣٤ ـ ٤١.

(٤) نظر: ضوء جديد على قصّة بني قريظة ويهود المدينة: ٢١؛ وليس من سيرة الرسول الكريم: ٢٥٩ ـ ٢٦١.

مولى لآل الزبير، وآخرون (ممن لا يتهم)، وعبد الله بن كعب بن مالك الزهري، وعاصم بن عمر بن قتادة، وعبد الله بن أبي بكر، ومحمد بن كعب من قريظة، و"غيرهم من علمائنا". وهذا يعني أنّ ابن إسحاق ركّب من مجموعة نصوص سلسلة وقائع بني قريظة، كما ينقل في موضع آخر عن عطية، وفي موضع عن رجل آخر من قريظة ممن شملهم العفو، والذي هو بالتأكيد من سلالة الزبير بن باطا[١].

وبالتأمّل مرّة ثانية، نجد أنّ في مطلع القصّة عند ابن إسحاق اسم الزهري، في حين تبدأ سائر الأسماء تظهر في الوسط، بما يوحي وكأنّ الرواية كلّها للزهري، في حين أنّ الصحيح أنّ ابن إسحاق قام بإقحام سلسلة قضايا معاً ضمن نسق رواية واحدة[٢].

وفي مقام التعليق على هذه المعلومة المهمّة على مستوى سيرة ابن إسحاق هنا، يمكن القول بأنّ بعضَ الذين نقل عنهم ـ وليس كلّهم ـ كانوا من أصول قرظيّة، وهذا ما يدفع للتعامل بحذرٍ عالٍ لاحتماليّة وجود المصحلة بقوّة هنا، **لكن الأمر الأهمّ هو أنّه ماذا يعني كون الراوي يهودياً قرظيّاً في أصوله؟ وما هي المصلحة له في نقل صورةٍ من هذا النوع؟**

هذا الأمر يحتمل احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الناقل ذو الأصول القرظيّة أراد تقديم صورة بطوليّة لبني قريظة، فهم الأبطال الذين لم يستسلموا وفضّلوا الموت على الاستسلام أو التراجع، بل ماتوا سعداء جميعاً دون أن يُنقل أنّ أحدَهم تراجع فأسلم مثلاً عدا واحد أو اثنين، حتى أنّ بعضهم تمّ الحصول له على عفوٍ لكنّه عاد ورفض العفو وأبدى شهامة فائقة عندما رأى أنّ سادات قريظة قد أُعدموا، كما تقدّم سابقاً، فالمصلحة المتصوّرة للراوي هنا لا تكمن في تشويه صورة النبيّ والمسلمين، وبخاصّة لو قلنا بأنّ هؤلاء الرواة كانوا مسلمين لاحقاً، وإنّما في تصوير القبيلة على أنّها كانت شجاعة، وقدّمت مظاهر بطوليّة متعدّدة.

بل قال بعضُ الناقدين هنا بأنّه كيف لم يقم أحد عند بدء الإعدامات جماعات جماعات بإعلان الإسلام لإنقاذ نفسه، فكلّهم تحوّلوا إلى أبطال شجعان، حتى أنّ امرأةً كانت سعيدة منهم بهذا

---

(١) انظر: ضوء جديد على قصّة بني قريظة ويهود المدينة: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) انظر: محمّد واليهود: ١٣٣.

الذي حصل، كما تروي عائشة، وأنّها قتلت، فكانت المرأة الوحيدة التي نودي عليها بالقتل، ومع ذلك تبدو عليها مظاهر السعادة! فكأنّ صانع الرواية يريد أن يُظهر الأمّة القرظيّة شجاعةً بطلة، مع أنّها نفس الأمّة التي صوّرت لنا الروايات أنّهم كانوا خائفين مرعوبين مما سيفعله محمّد بهم![1]. بل لقد قال القرآن فيهم ما يعطي كونهم خائفين: ﴿**وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا**﴾ (الأحزاب: ٢٦)،

الاحتمال الثاني: أن يكون الناقل ذو الأصول القرظيّة ـ أو اليهوديّة عموماً ـ قد أراد تشويه صورة النبيّ والإسلام فيما فعلوه مع بني قريظة، فقدّم صورة سلبيّة بالَغَ فيها.

لكنّ هذا الاحتمال الثاني يحتاج لفرض أنّ هذه الصورة كانت تعدّ في العقل الجمعي آنذاك سلبيّةً عن النبيّ والإسلام، الأمر الذي نشكّك فيه جدّاً، وذلك أنّه لو كانت هذه الصورة سلبيّةً ومُهينة، أو فيها إدانة، لكنّا نتوقّع من مختلف علماء المسلمين أن يمارسوا نقداً عليها، فأقصى ما بأيدينا هو تجاهلها النسبي أو النظر إليها بعين الغرابة، بل إنّ سائر المؤرّخين بعد ذلك نقلها دون أن يشعر بأيّ حرج، وهذا يعني أنّ العقل الجمعي آنذاك لا يفهم من هذه الصورة أنّها تحوي إدانة، فكيف يُعقل أنّ الراوي قام بخطوة تستهدف الإدانة دون أن يفهم أحدٌ منها إدانةً، وصولاً إلى القرن العشرين؟!

واللافت في النظر أنّ بعض الذين ألمحوا لقضيّة الراوية القرظي هنا هم أنفسهم اعتبروا أنّ روايات حادثة بني قريظة صنيعة أمويّة، الأمر الذي يخلق نوعاً من عدم الوضوح في مقارباتهم، ما لم يقصدوا أنّها صنيعة قرظيّة استفاد منها الأمويّون، فالتقت عندها مصالحُ الفريقَين.

ج ـ تحفّظات المؤرّخين اللاحقين (الطبري و..) على وقائعيّات القصّة

عندما نراجع مواقف المحدّثين والمؤرّخين اللاحقين نحن نجد وكأنّ القصّة كانت عليها علامات استفهام، فالطبري الذي من عادته أن يحشد القصّة التاريخيّة من أكثر من مصدر لا ينقل سوى ما قاله ابن إسحاق، مستخدماً أحياناً تعبير «زعم»، وابن القيّم تجاهل موضوع أعداد الذي

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ وليس من سيرة الرسول الكريم: ٢٥٣ ـ ٢٥٩.

قتلوا، أما ابن كثير فيبدو أنّه كان لديه نوع من الشكّ حيث كان حريصاً على أن يأتي بالرواية التي يكون الناقل لها ثقة ومعتمداً، مثل عائشة[١].

ويمكن التعليق هنا بأنّ هذه المعطيات جيّدة، لكنّنا ـ بعيداً عن تقويات بعض المتأخّرين نسبيّاً مثل ابن كثير وابن الجوزي ـ عندما نراجع الطبري نجده ينقل قصّة ابن إسحاق للوقائع، ويُقحم في داخلها بعض الروايات، مثل رواية عائشة، وهي تتضمّن حديث أبي لبابة عن فكرة الذبح وأنّ النبيَّ كان يريد قتلهم، وهذا يجعل نقل الطبري هذا المستقلّ عن نقل ابن إسحاق معزّزاً للفكرة الواردة في رواية ابن إسحاق، ولا ينقضها، في الوقت الذي لم نجده يعلّق إطلاقاً على كلام ابن إسحاق أو ينتقده.

الشيء الآخر أنّ الطبري يركّز على رواية قتل المقاتلة، وهذا معناه أنّ حكم النبي بقتل الذين قاتلوا وليس بقتل كلّ الرجال، قال الطبري: «(قال أبو جعفر) فلما انتهى سعد.. ـ ثم يذكر إسناده إلى أبي سعيد الخدري وينقل عنه ـ فلما طلع، يعني سعداً، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قدّموا إلى سيّدكم، أو قال: إلى خيركم، فأنزلوه، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: احكم فيهم. قال: فإنّي أحكم فيهم أن تُقتل مقاتلتهم وأن تُسبى ذراريهم وأن تقسّم أموالهم. فقال: لقد حكمت فيهم بحكم الله وحكم رسوله (رجع الحديث إلى حديث ابن إسحاق)..»[٢].

هذا النص الذي يستقلّ فيه الطبري عن ابن إسحاق يؤكّد حكم سعد، غاية الأمر يمتاز عنه بفكرة المقاتلة، ولو فسّرنا المقاتلة بمن تلبّس بالقتال بالفعل، فمن الطبيعي أن نتكلّم عن عشرات المقاتلين بالحدّ الأدنى، فنحن أمام حصون وشَعب يزيد أفراده عن الثلاثة آلاف شخص بالحدّ الأدنى، فكم يتوقّع أن يكون بينهم مقاتلون شاركوا في الحرب ضدّ النبيّ في الأحزاب أو في معركة بني قريظة، هل يُحتمل أنّهم مجرّد عشرة أو عشرين أو ثلاثين فقط؟!

ما أعنيه أنّ فصل الطبري عن ابن إسحاق وإن كان يقلّل من عدد المقتولين، لكنّه لا يلغي أصل القضيّة، ووجود عدد ليس بالقليل تمّ إعدامه، فضلاً عن السبي والمصادرات الماليّة التي نقلها الطبري، **فتصوير الطبري على أنّه في خطٍّ مختلف تماماً عن خطّ ابن إسحاق غيرُ دقيق،** بل

(١) انظر: ضوء جديد على قصّة بني قريظة ويهود المدينة: ٢٤.

(٢) تاريخ الطبري ٢: ٢٤٩.

هو تمايز عادي في بعض التفاصيل يقع دائماً بين المؤرّخين، وبخاصّة أنّ الطبري نقل كثيراً عن ابن إسحاق في تاريخه واعتمد عليه.

د. غياب القصّة عن المصادر اليهوديّة والمسيحيّة و..

إنّ مصادر معلوماتنا ترجع لابن سعد والواقدي وابن إسحاق، وكلّ ما في هذه التفاصيل المذكورة لم نجد له ذكراً إطلاقاً عند اليهود وأمثالهم إلى يومنا هذا، فلو وقعت حادثة من هذا النوع لكان من المتوقّع أن يكون لها أصداء في تراثهم وتاريخهم، وهو ما لا أثر له إطلاقاً، لا في المصادر اليهوديّة ولا في المصادر المسيحيّة. يُضاف إلى ذلك أنّه كيف يعقل أن تقع كلّ هذه الحوادث ولا نجد أيّ كلمة نقديّة من المشركين في الجزيرة العربيّة ولا من المنافقين ولا غيرهم؟! كما ومن البعيد أن لا تكون وصلت أخبار هذه المجزرة إلى الشام أو العراق، حيث التجمّع اليهودي وغيره، ومع ذلك لا نجد عيناً ولا أثراً حول الموضوع نقداً وتنديداً وإدانة أو توظيفاً ضدّ الإسلام والمسلمين[1].

تستحقّ هذه الملاحظة وقفة طويلة ودراسة واسعة، وأعتبرها من أهمّ الملاحظات التي تظهر هنا في النقد التاريخي، وبخاصّة أنّ بني القينقاع وكذلك قسماً من بني النضير كانوا قد استقرّوا في الجنوب الشامي وفي أذرِعات الشام، ومن المتوقّع أن تكون بينهم وبين اليهود المتبقين في الجزيرة صلات وتواصل، ومن ثمّ فأخبار يهود بني قريظة يفترض أن تكون قد وصلت للشام والحوض الشرقي للأبيض المتوسّط، وكذا للعراق، الأمر الذي يجعل قصصهم في قلب الوجود اليهودي في المنطقة، مما يعزّز فرضيّة أنّهم ذكروا في الموروث اليهودي في تلك الفترة، ومع ذلك لم نجد شيئاً.

لكن لكي تكتمل الصورة، يجب التأكّد أيضاً من موقع اليهود في الجزيرة العربيّة ضمن المنظومة اليهوديّة الشاملة، ومدى أهميّتهم وتأثيرهم والاهتمام بهم، فهل قصص يهود الجزيرة العربيّة قد تجلّت أساساً في المدوّنات التاريخيّة اليهوديّة التي وصلتنا أو لا؟ مثل قصص بني القينقاع ويهود اليمن وبني النضير وغيرهم، وحتى هزيمة بني قريظة، بصرف النظر عن

---

(١) انظر: محمّد واليهود: ١٣٠، ١٥٧ ـ ١٥٨.

الإعدامات، فإذا لم نجد شيئاً مرتبطاً بكلّ هذا التاريخ اليهودي في الجزيرة، فهذا معناه أنّ عدم العثور على شيء في حادثة بني قريظة لا يشكّل قلقاً تاريخيّاً بالنسبة إلينا هنا، إذ يبدو أنّهم كانوا مستبعدين من الاهتمام، رغم أنّه يقال بأنّ بني النضير وبني قريظة كانوا من طبقة الكهنة ويمثلون جماعات دينيّة لها موقعها الديني.

أمّا موضوع إدانة المشركين والمنافقين لما حصل، فهذا تابع لتحليل العقل الجمعي وفهمه للملابسات وتقويمه الأخلاقي، فإذا كان بنو قريظة قد خانوا بهذا الحجم من الخيانة، وكان المشركون وغيرهم بصدد فعل الأمر نفسه مع محمّد وأصحابه لو انتصروا عليهم في الأحزاب، لكان من الطبيعي أن يتوقّعوا منه شيئاً من هذا القبيل، وبخاصة مع احترامهم للتحكيم وصدوره من الحلفاء (الأوس).

هـ. الحادثة بين قلّة الناقلين ووفرة دواعي المشاهدة والنقل!

يطرح بعض الباحثين إثارةً هنا خلاصتها أنّنا أمام حدث يتوقّع أن يكون قد نقله العشرات من الذين شاهدوا هذه القصّة بأمّ أعينهم، وربما المئات، في وسط المدينة المنوّرة، ورغم ذلك لا نملك إلا عدداً قليلاً جدّاً من الروايات التي تعاني من إرسال أو رواة قرظيّين أو اضطراب في النقل، فكيف يعقل أن يكون حدث بهذا الشيوع لم يتمّ نقله إلا بشكلٍ محدود جدّاً؟! أليس هذا غريباً؟![1]. بل يمكن أن نضيف: كيف لم يكن هذا الأمر محلّ تداول عَرَضي في النصوص الأخرى بحيث يكشف ذلك عن كونه واضحاً مركوزاً في الأذهان؟!

ولكنّ هذه الإشكاليّة لا تلاحظ طبيعة النقل التاريخي الموجود في مختلف القضايا، فلو أخذنا غزوات النبيّ وحروبه ونظرنا في طبيعة نقلها، ففي الغالب نحن نجد نقولاً محدودة، وليس كلّ غزوة فيها عشرات النقول من عشرات الصحابة مثلاً، هكذا الحال في لحظات دخول النبيّ للمدينة عند الهجرة، ومن ثمّ يجب الانتباه إلى أنّ تناقل الدواعي للنقل يفرض كثرة النقل، لكنّ كثرة النقل لا تفرض أنّ المؤرّخين في القرن الثاني والثالث الهجريَّين وصلتهم كلّ الروايات التي نُقلت شفاهاً، فدواعي النقل في الجيل الأوّل ربما تخفّ في الجيل الثاني وهكذا، تبعاً للأولويّات

(١) انظر: ليس من سيرة الرسول الكريم: ٢٦٥ ـ ٢٦٧.

في كلّ جيل، وهناك وقائع محدودة في التاريخ الإسلامي تمّ نقلها بعشرات الطرق.

نعم، الإضافة التي ذكرناها أخيراً على هذه الإشكاليّة تبقى في محلّها، من حيث إنّ الأحداث الكبيرة وإن لم تكن تُنقل بعشرات الطرق، لكنّها تحضر عَرَضاً في ثناياً منقولات أخرى أو كلمات أخرى، وهذا ما لم نجده في حادثة بني قريظة، فمثلاً لم نجد إشارة للحادثة في وقائع معركة خيبر أو المناوشات والحوارات الكلاميّة بين المسلمين واليهود بعد العام الخامس من الهجرة! غير أنّ الذي يفسّر الأمر أنّ علينا التمييز بين حادثة بني قريظة من منظار المسلمين والحادثة نفسها من منظار بني قريظة أنفسهم، ففي منظار القرظيّين الحادثة مهولة، وبالتأكيد يجب أن تبقى في الذهنيّة الجمعيّة لسنين طويلة وأجيال عديدة يتمّ الحديث عنها وتناقلها، لكنّها بالنسبة للمسلمين ليست مأساةً أو تراجيديا، بل هي حدثٌ تمّ تحقيق نصر فيه، والنصر محدود أيضاً، بمعنى أنّه ليس مثل فتح مكّة، ومثل هذه الأمور يجب أن توخذ في دراسة عمليّات النقل ومبرّراته، رغم جودة هذه الملاحظة عموماً، كما قلنا.

و ـ الغياب القرآني عن الحدث بمثابة علامة استفهام

إنّ القرآن الكريم لم يُشر لوقائع المواجهة مع بني قريظة إلا بشكل مقتضب للغاية، وهو أهمّ مصدر موثوق لنا، فلو كانت هناك تفاصيل بهذا الحجم وأحداث بهذه الخطورة والتميّز، لتوقّعنا إشارة القرآن الكريم لها، الأمر الذي يؤكّد أنّ الأحداث كانت معتادة في سياق الحروب وليست استثنائيّةً كما تنقله رواية المؤرّخين[1].

كما أنّ قصّة أبي لبابة ونزول آيتين فيه غير دقيقة؛ لأنّ هاتين الآيتين نزلت إحداهما بعد معركة بدر، والثانية بعد تبوك[2].

وهذه المداخلة النقديّة جيّدة أيضاً في الجملة، لكنّنا نعرف أنّ القرآن الكريم لم يتكلّم عن الكثير من التفاصيل التي وقعت في الحروب وغيرها في حياة المسلمين، بل لعلّ أكثر الغزوات لم تتمّ الإشارة إليها في القرآن الكريم، وكان يهمّه هنا أن يشير إلى هزيمة القرظيّين واستسلامهم

---

(١) انظر: ضوء جديد على قصّة بني قريظة ويهود المدينة: ٧ ـ ٢٦.

(٢) انظر: محمّد واليهود: ١٣٧ ـ ١٣٨.

ووقوعهم بين قتيلٍ وأسير، وقد فعل ذلك، أمّا الدخول في التفاصيل فمجرّد عدم كونه قد دخل فيها لا يجعلنا نشكّك في الرواية التاريخيّة بقوّة.

ثانياً: نقد مضمون القصّة وتسلسل أحداثها

في هذا السياق توجد مجموعة من الملاحظات أيضاً، ومن أبرزها:

أ. عدد القتلى، وهل أُعدم كلّ رجال بني قريظة حقّاً؟

هل أعدم الرسولﷺ كلّ رجال بني قريظة أو بعضهم؟

وكم كان عدد الذين تمّ إعدامهم في هذا الحكم؟

أمّا على مستوى الجواب عن السؤال الأوّل، فيمكن القول: إنّ الذي يظهر من القرآن الكريم أنّ بني قريظة وقعوا في يد المسلمين على فئتين: الأولى هي الفئة التي قُتلت، والثانية هي الفئة التي أسرت، حيث قال تعالى: ﴿**وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا**﴾ (الأحزاب: ٢٦)، وهذا يدلّ على أنّ هناك أشخاصاً ظلّوا في الأسر ولم يُقتلوا، إذاً فلم يقتل المسلمون كلَّ رجال بني قريظة، وإنّما قتلوا بعضهم، ولو كانوا قتلوا الجميع لعبّرت الآية بكلمة «تقتلونهم» لا بقتل طائفة وأسر أخرى.

هذا هو ما يستوحى أوّلياً من الآية الكريمة، إلا أنّه توجد أمام هذا التفسير مشكلات، وهي:

المشكلة الأولى: من الممكن أن تقصد الآية الكريمة أنّكم حاربتم بني قريظة لمدّة خمس وعشرين ليلة، وقد سقط قتلى منهم، ثم بعد ذلك أسرتم البقيّة، وهذا معناه أنّ الفريق المقتول هو من قتل أثناء الحرب والحصار، فيما الفريق المأسور هو من نزل مستسلماً بعد ذلك.

وطبقاً لهذا الاحتمال، سوف نستبعد حصول أصل عمليّات الإعدام؛ لأنّ الآية جعلت الذين استسلموا بعد فكّ الحصار في عداد الأسرى، لا في عداد القتلى، مما يكشف عن أنّهم لم يُقتلوا بعد أسرهم، وبهذا تقف الآية معارِضاً لمجمل الروايات التاريخيّة التي تقدّمت سابقاً.

والذي يواجه هذا التفسير للآية الكريمة هو السياق الترتيبي لفقراتها؛ فقد ذكرت أوّلاً أنّ الله أنزل أهل الكتاب من حصونهم، ثمّ ذكرت تقسيمهم إلى فئةٍ مقتولة وفئة مأسورة، ثم ذكرت

أخذ أراضيهم وديارهم.. وهذا الترتيب يُعطي لقارئه إيحاءً قويّاً بأنّ القتل والأسر جاءا بعد نزولهم من حصونهم، لا قبل ذلك، فبعد أن نزلوا قمتم بقتل فئة وأسر أخرى. وهذا ما يبعّد جداً التفسيرَ المتقدّم، ولا أقلّ يجعله في دائرة الاحتمال الذي لا يرقى إلى مستوى الظهور.

المشكلة الثانية: ذهب العديد من المفسّرين ـ ويبدو أنّه هو المعروف بينهم ـ إلى القول بأنّ الفريق المقتول الذي تتحدّث عنه الآية هم الرجال، أمّا الفريق المأسور فهم النساء والأطفال[1].

وهذا التفسير يقف تماماً في مواجهة التفسير الذي احتملناه ثمّ ناقشناه أوّلاً؛ لأنّ ذاك التفسير ينفي ظاهرة الإعدامات كليّاً تقريباً، فيما هذا التفسير يجعل الإعدام شاملاً لكلّ من لم يكن من النساء والأطفال تقريباً، والذي يبدو لنا أنّ المفسّرين انطلقوا في تفسيرهم هذا مما وصلهم من وقائع التاريخ، حيث فهموا منها قتل كلّ الرجال.

لكن توجد ملاحظة لا بأس بها على هذا التفسير أجاد في ذكرها أمثال السيد جعفر مرتضى العاملي[2]، وهو أنّه لو كان هذا هو المقصود من الآية لما كان المناسب التعبير بالأسر في حقّ النساء والذراري؛ فإنّ التعبير الشائع عند العرب عندما تقع النساء والذراري في قبضة الطرف الثاني هو السبي وليس الأسر؛ فلا يقولون: أسرنا النساء والأطفال، بل السائد التعبير بسبينا الذراري والنساء؛ فالتعبير بالأسر هنا يبعّد فرضية اختصاص المأسورين بالنساء والأطفال، مما يؤكّد أنّ الأسر يشمل رجالاً لم يُقتلوا.

وطبقاً للحالة الترتيبيّة التي تتحدّث عنها فقرات الآيات، يظهر أنّ القرآن الكريم يحدّث عن غزوة بني قريظة عبر صور ذهنيّة ثلاث هي:

١ ـ إنزالهم من الحصون، وهذا ما تمّ أوّلاً.

---

(١) راجع: التبيان ٨: ٣٣٣؛ ومجمع البيان ٨: ١٤٧؛ والميزان ١٦: ٢٩١؛ وجامع البيان ٢١: ١٨٦؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٥٤؛ وتفسير الثعلبي ٨: ٣١؛ وتفسير الواحدي ٢: ٨٦٣؛ وتفسير البغوي ٣: ٥٢٥؛ وزاد المسير ٦: ١٩٤؛ والتفسير الكبير ٢٥: ٢٠٤؛ والجامع لأحكام القرآن ١٤: ١٦١؛ والتسهيل لعلوم التنزيل ٣: ١٣٦؛ وتفسير ابن كثير ٣: ٤٨٧؛ وتنوير المقباس من تفسير ابن عباس: ٣٥٢؛ وتفسير الجلالين: ٥٥٣؛ والدرّ المنثور ٥: ١٩٣؛ وتفسير أبي السعود ٧: ١٠٠؛ وفتح القدير ٤: ٢٧٤؛ وتيسير الكريم الرحمن: ٦٦٢؛ وسيرة ابن هشام ٣: ٧٣٠؛ و..

(٢) انظر: الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١٢: ١٤٨.

٢ ـ قتل فريق منهم بعد نزوله، وفريق آخر اعتبر أسيراً.

٣ ـ السيطرة على أراضيهم وأموالهم.

وهذا هو الترتيب الزمني أيضاً للأحداث، وهو يؤكّد أنّه لم يقتل كلّ الرجال، وإنّما قتل بعضهم دون بعض.

وفي ضوء هذا التفسير القرآني الراجح، ننظر في مصادر التاريخ التي سبق أن نقلنا اضطرابها اضطراباً كبيراً بلغ حدّ الاثني عشر قولاً في عدد المقتولين، ففي بعضها أنّهﷺ قتل الرجال، وفي بعضها جاء التعبير بقتل المقاتلة، وهو تعبير كما يحتمل الترادف مع الرجال، أي من يكون بحيث يصدق عليه أنّه مقاتل وهذا ما يُخرج بعض العجزة، يحتمل أيضاً الحمل على الاتصاف الفعلي، أي خصوص أولئك الذين شاركوا في الحرب ضدّ النبي سواء في الأحزاب أم أيّام الحصار الذي ضرب على الحصون القرظيّة، وعلى التفسير الثاني يطرح احتمال وجيه في أنّ بعض الرجال الذين لم يشاركوا فعلاً في الحرب ضدّ النبي لم ينزل بهم عقاب الإعدام.

وقد جاء في تعبير ثالث أنّ الحكم كان بقتل كلّ من حزب على رسول اللهﷺ كما هو تعبير مثل ابن الجوزي (٥٩٧هـ)[1]، وهذا العنوان أضيق من العنوانين السابقين؛ لأنّه يخصّص القتلى بمن يجنّد المقاتلة ويحشد الآخرين لهذا الفعل، مثل حُيي بن أخطب، فتدلّ على قتل رؤوس القوم والسعاة الأساسيّين في مواجهة الرسول.

والمصادر التاريخية يترجّح منها ـ في بعض صيغها ـ أنّ من قُتل كان كلّ رجل، حتى أنّ بعضها يفيد أنّ الذكور عرضوا على العانات فمن وجد منهم أنبت قتل ومن لم ينبت يلحق بالسبي، وفي بعض المرويّات قتل بعض العجزة وهكذا.

وعلى أيّة حال، فالذي يترجّح من ملاحظة النصّ القرآني وبعض النصوص التاريخيّة القليلة أنّ رسول اللهﷺ لم يقتل كلّ رجال بني قريظة، وإنّما قتل بعضهم دون تحديد أنّه القسم الأقلّ أو الأكثر أو.. ويعزّز ما قلناه بعضُ نصوص المصادر التاريخيّة أيضاً؛ فابن شهرآشوب يتحدّث عن إعدام أربعمائة وخمسين رجلاً من أصل سبعمائة رجل[2]. وعليه فالقدر المتيقّن أنّه قتل بعض

---

(١) الوفا بأحوال المصطفى ٢: ٤١٤.

(٢) مناقب آل أبي طالب ١: ١٧٣، وفي كلامه بعض الغموض عندي.

رجالهم، وإثبات أنّه تمّت تصفية جميع الرجال يبدو أمراً صعباً وفق ما تقدّم.

أمّا فيما يخصّ الجواب عن السؤال الثاني الذي أثرناه مطلع البحث، وهو تحديد عدد المقتولين في غزوة بني قريظة، فالخلاف في كلمات المؤرّخين كبيرٌ هنا، مما يدلّ على قدر من التسامح أو الفوضى في النقل، لكنّنا نرجّح أنّهم لم يزيدوا على الأربعمائة، والسبب في ذلك روح ما ذكره السيّد جعفر مرتضى(١) من أنّ المرويّات التاريخية التي تحدّثنا عن نساء وذراري بني قريظة تتحدّث عن رقم سبعمائة وخمسين، وفي بعضها تسعمائة، وعلى أبعد تقدير ألف امرأة وطفل، والعادة تقضي بأنّ النساء والذراري يكونون عادةً على الضعف من عدد الرجال، بل أضعاف عددهم، فكيف يكون عدد المقتولين ألفاً أو تسعمائة أو ثمانمائة أو سبعمائة أو ما شابه ويكون عدد النساء والذراري أقلّ أو مساوياً؟! ولا سيما أنّ عندنا مرويّات على صعيد عدد القتلى لا يمكن تجاهلها، فهناك رواية بحار الأنوار المتحدّثة عن مائة مقاتل عند بني قريظة سبق أن أشرنا إليها(٢)، وهناك رواية ابن هشام المتحدّثة عن أربعمائة(٣)، وهناك رواية كنز العمال التي تتحدّث عن ثلاثمائة مقاتل(٤)، وهناك رواية ابن شهرآشوب التي تتحدّث عن أربعمائة وخمسين مقاتلاً(٥)، ومثلها رواية مقاتل بن سليمان في أنّ الذين أعدموا كانوا كذلك(٦). من هنا نشكّك في زيادة عدد المقتولين على الأربعمائة، إن لم نقل بأنّهم قد لا يزيدون عن المائة أو المائتين.

يضاف إلى ذلك أنّ هناك رواية منفردة نقلها ابن زنجويه (٢٥٨هـ) تقول بأنّ المقتولين كانوا أربعين رجلاً فقط(٧)، وقد نافح عنها بعض الباحثين المعاصرين(٨).

---

(١) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١٢: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٢) بحار الأنوار ٩٠: ٦٩.

(٣) سيرة ابن هشام ٢: ٥٧٠.

(٤) كنز العمال ١٠: ٤٥٨.

(٥) مناقب آل أبي طالب ١: ١٧٣.

(٦) تفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٤٣.

(٧) ابن زنجويه، الأموال ١: ٢٩٩.

(٨) انظر: محمّد أنس سرميني، عقوبة إعدام بني قريظة في ضوء السيرة النبويّة الصحيحة، دراسة حديثيّة تحليليّة موضوعيّة، مجلّة جامعة الشارقة للعلوم الشرعيّة والدراسات الإسلاميّة، مج ١٥، العدد ١: ٣٥٣ ـ ٣٨١.

ب. عدم معقوليّة نقل القرظيّين جميعاً من الحصون إلى وسط المدينة

إنّ موقع حصون بني قريظة يبعد عن وسط المدينة المنوّرة حوالي ست ساعات أو سبع ساعات لحركة جيش وقافلة، وهذا ما يثير سؤالاً جوهريّاً: ما الذي يدفع محمّداً الخبيرَ والمدبّر إلى أخذ كلّ هذا العدد الكبير من الرجال والنساء من تلك المنطقة إلى المدينة وجرّهم، مع أنّه من المناسب أن يحتجزهم هناك، ثمّ يقتل الرجال هناك، ويأتي معه بالنساء والأطفال فقط؟[1].

هذه الملاحظة جديرة بالاهتمام، لكن:

أ ـ إنّ الظاهر أنّ المسافة بين المسجد النبويّ وحصون بني قريظة لا تتعدّى العشرة كيلومترات، بل بعض الدراسات تعتبر أنّه أقلّ من ذلك، وأنّ استنتاج حركة سبع ساعات أتى من خلال الرواية التي تقول بأنّ النبي بعد صلاة الظهر جاءه جبريل ليحفّزه على الخروج فوراً إلى حصون بني قريظة، وأنّ بعض المسلمين أوشك أن تفوته صلاة العصر قبل الوصول إلى الحصون، لكن إذا قلنا بأنّ غزوة بني قريظة وقعت في شهر آذار أو نيسان من عام ٦٢٧م على أساس وقوعها في ذي القعدة من عام ٥ للهجرة، فهذا يعني أنّ النهار لم يكن طويلاً، وأنّه بعد صلاة الظهر ونزول الوحي وإعلان النبيّ وبدء حركة المسلمين، هناك بين الانطلاق نحو الحصون وغروب الشمس ما يقرب على أبعد تقدير الخمس ساعات مشياً في الحالة العادية وهم أعداد كبيرة، فمن المنطقي أن لا تزيد المسافة عن عشرة كيلومترات.

ب ـ إنّ الناقد تصوّر أنّ التحكيم حصل أو تقرّر أمره لما نزلوا من الحصون، في حين تبدو الأمور وكأنّها لم تكن محسومةً بعد، فقد نزلوا ثم جاؤوا للمدينة، ثمّ تقرّر الحكم فيهم، علماً أن مسيرة ما بين ثلاثة آلاف وخمسة آلاف شخص محاطين بالجنود، وهم مجرّدون من أيّ سلاح ـ ليس أمراً عسيراً عندما نعرف أنّه لا يتجاوز بضع ساعات، فما الغرابة في ذلك؟!

ج. العنصر الصحّي، وعدم الحاجة لحفر الخندق لدفن الجثث

إنّ تساؤلاً مثيراً هنا وهو أنّ المسلمين ـ كما تقول الرواية التاريخيّة ـ حفروا لهم خندقاً في البقيع أو في السوق، فما هو مبرّر حفر هذا الخندق ما دام هناك خندقٌ جاهز كانوا قد حفروه من قَبل

---

(١) انظر: محمّد واليهود: ١٤٦ ـ ١٤٧.

لأجل معركة الأحزاب؟! فقد كان بإمكانهم أن يرموا الجثث داخل الخندق الأصليّ، ثم يقوموا بطمرها، وهم محتاجون لذلك على أيّ حال. فقصّة حفر الحندق في المدينة تبدو غريبةً هنا! بل الغريب أيضاً أنّ الحفر والطمر وتلافي مشاكل هذا العدد من الجثث جرى بسلاسة ودون أيّ عوائق، حتى أنّ حوادث من هذا النوع تسبّب العديد من الأمراض والأوبئة، يتعجّب الإنسان أنّها لم تحدث شيئاً في قصّة بني قريظة![1].

تستحقّ هذه الملاحظة التوقّف عندها، لكن في الجانب الأوّل منها يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ الفاصل الزمني بين نهاية معركة الأحزاب ونهاية غزوة بني قريظة باستسلامهم هو إمّا خمس عشرة ليلة أو خمس وعشرين أو يزيد أو ينقص قليلاً، ومن الواضح أنّنا نتكلّم عن شهر كامل تقريباً، والسؤال: ماذا نتوقّع أنّ المسلمين فعلوا بالخندق بعد نهاية معركة الأحزاب وهم يحتاجون لردمه تسهيلاً لدخول المدينة والخروج منها أو للتحرّك؟ لماذا لا نحتمل أنّ هذه المدّة كانت كافية في ردمه ثم حصلت حادثة التحكيم؟ ما هو وجه الغرابة هنا أيضاً؟ بل إنّ الخندق الذي حفر لأجل الحرب من الطبيعي أن يكون واسعاً وعريضاً لتحقيق غرضه العسكري، بخلاف الخندق أو الأخدود الذي يحفر بهدف دفن الجثث، فهو أصغر وأضيق وأسرع في الطمر، فقد يكون هذا التمايز جعلهم يفضّلون الأخدود لكونه أسرع وأسهل وأكثر أمناً في دفن القتلى، وإن كانت الملاحظة الاخيرة قابلة للجواب.

أضف إلى ذلك، هل هناك مبالغة في موضوع الجثث والتعفّنات والأوبئة، ونحن نتكلّم عن أخدود تُلقى فيه الجثّة ثمّ تردم مباشرةً؟ وبخاصّة بناءً على رواية انتهاء كلّ شيء في يوم واحد. كيف وقد كانوا يخوضون الحروب وتقع الجثث على الأرض بالمئات ويبقون محيطين بها لساعات قبل أن يتمّ الانتقال من ساحة المعركة والعودة إلى بلدانهم. إنّ الأمر يحتاج لمزيد تفكير في كفاية مثل هذه المناقشات في تصديع بناء الرواية التاريخيّة هنا.

وقد حاول النقاد هنا القول بأنّ الرواية التاريخيّة تقول بأنّه تمّ حفر خندق في السوق، والسؤال هنا: لماذا لم نجد في المدوّنات الجغرافيّة والكتب المعنيّة بالمناطق والبلدان وبالمدينة المنوّرة وأزقّتها ومواقعها أيّ توضيح للخندق ومكانه في السوق؟! فقد راجعنا مختلف الكتب

(١) المصدر نفسه: ١٤٧ ـ ١٤٨.

الإسلاميّة في هذا الصدد ولا توضيح يُذكر هنا[١].

وهذا كلام مقبول لكنّه إذا كان الأخدود قد حُفر في السوق أو في البقيع، فهذا يعني أنّه قد انتهى وجوده تماماً وبسرعة، ولعلّ الجغرافيّ المسلم غير معني برمزيّة هذه المقبرة، كما يفترض أن يكون اليهودي معنيّاً بها، وإن كان هذا الجواب غير قويّ لمن يعرف اهتمامات الجغرافيّين، وبخاصّة في مدن مقدّسة مثل المدينة المنوّرة.

د. منافرة الحادثة للقيم القرآنيّة والشريعة الإلهيّة

إنّ إعدام هذا العدد الكبير من الناس ممّن لم يصدق عليهم أنّهم قاتلوا أو اعتدوا على المسلمين، هو مصداق للظلم ومخالف للعدل، والمفروض أنّ النبيَّ والإسلام يأمر بالعدل وينهى عن الظلم ويعلن بأنّه لا تزر وازرة وزر أخرى، فإذا كان القادة ـ وهم معدودون ومعروفون ـ هم المسؤولون عمّا حصل من خيانات فلا معنى لإعدام جميع الرجال، بمن فيهم من بلغ للتوّ أو كان عجوزاً هرماً، بل هذا مخالفٌ لحكم القرآن في أسرى الحرب والقاضي بأنّ يُطلق سراحهم أو يفادوا[٢]. **إضافة إلى أنّ الشريعة التي تحرّم قتل المدنيّين في الحرب كيف يعقل أن تأمر بقتلهم هنا؟!** ولهذا نلاحظ أنّ الفقهاء استمرّوا على مقتضى القواعد الشرعيّة في أنّه لا تزر وازرة وزر أخرى، ولم يعملوا على مثل تفاصيل هذه الحادثة الغريبة، مع أنّهم لو صدّقوها لكان المفترض العمل عليها[٣].

يضاف إلى ذلك أنّ الرواية تختلف هنا، فبعضها ينصّ على قتل كلّ من أنبت، وهي رواية يرويها عطية القرظي أحد الذين عفي عنهم سابقاً بسبب صغره، وروايات أخرى تتكلّم عن قتل المقاتلين خاصّة، والرواية الثانية تنسجم مع قوانين الإسلام في عدم قتل العجزة وأمثالهم[٤].

وهذه الملاحظة ممتازة إذا لم نتمكّن من إثبات أنّ الغالبيّة العظمى من رجال بني قريظة شارك في الحرب ضدّ المسلمين في الأحزاب أو في الحصون، كما أنّ هذه الملاحظة لا تنفي احتماليّة قتل

---

(١) انظر: ضوء جديد على قصّة بني قريظة ويهود المدينة: ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩.

(٤) انظر: محمّد واليهود: ١٤٣.

مائة أو مائتين من رجالهم شاركوا في الحروب ضدّ المسلمين وفي نقض العهود، كما ألمحنا سابقاً، فلا نستطيع بذلك نفي الإمكانيّة التاريخيّة لتصفية أكثر من مائة أو مائتي شخص، ولا سيما أنّنا نعلم أنّ الثقافة القبليّة والعشائريّة تقوم على أنّ ما يقرّره سادة القوم يصبح مقبولاً لدى جميع أفراد القوم ويعملون على وفقه، فمن المتوقّع أن يكون خرق السادة للعهود قد لقي ترحيباً وموافقةً وعملاً من قبل جمهور القرظيّين، ولم يُنقل أنّهم كانوا منقسمين أو معترضين في هذا الصدد، بل بالعكس، فإنّ حواريّة كعب بن أسد معهم، وكذلك المناوشات الكلاميّة والعسكريّة بينهم وبين المسلمين عندما كانوا في الحصون، تؤكّد أنّهم كانوا أقرب للإجماع على المواجهة.

أمّا الحديث عن موضوع أسرى الحرب، وأنّ الحكم فيهم هو المنّ أو الفداء، فهذا ما ينسجم مع ما توصّلنا نحن إليه في بحث الأسرى، غير أنّ العديد من الفقهاء ـ كما ذكرنا هناك ـ يرون أنّ من حقّ الإمام استخدام خيار القتل، **بل إنّه من الممكن هنا مناقشة هذا الكلام كلّه بأنّ النبي لم يقم بقتلهم على أساس كونهم أسرى، حتى نقول بأنّه خرق قانون الأسرى في الشريعة**، بل قام بقتلهم على أساس قانون التحكيم، وهو عنوان ثانوي حاكم على العنوان الأوّلي، وقد قلنا سابقاً بأنّ ممارسات النبيّ هنا يمكن أن تكون بعنوانٍ ثانوي حتى لو كان حكم سعد مخالفاً لمقتضى العناوين الأوّليّة في الشريعة.

وثمّة احتمال أنّ قرار سعد كان خاطئاً وغير أخلاقي ونتج عن حالة الأخطاء التي تقع في الحروب، وأنّ سكوت النبيّ كان انطلاقاً من عنوان التحكيم، وإن كان هذا الاحتمال موهوناً بموافقة النبيّ على مضمون الحكم، وأنّه جاء من السماء، وغير ذلك من الشواهد المتقدّمة.

كما أنّ القول بأنّ الفقهاء لم يعملوا بهذه الحادثة في الفقه غيرُ دقيق؛ فإنّ هذه الحادثة لا تعني إعدام الأسرى جميعاً بقرار مباشر من السلطة الشرعيّة، بل تعني التحكيم القاضي بتصفية الأسرى في حالات معيّنة، مثل حالات نقض العهود المتكرّرة وممارسة الخيانة العظمى، ومن غير الواضح أنّ الفقهاء يرفضون كون الحكم في هذه الحال ـ أي حال التحكيم في ظلّ ظروف مشابهة ـ لا يمكن أن يكون هو القتل. بل حتى لو قالوا ذلك فهذا ليس دليلاً على بطلان الحدث التاريخي؛ بل لعلّ منطلقهم فيه أنّ هناك خصوصيّات في هذا الحدث الاستثنائي تجعله من نوع "قضيّة في واقعة" وهو ما يتحرّزون في العادة عن تعميمه، وبخاصّة من الجانب الذي هو فيه

فعلٌ نبويّ وليس قولاً، وهذا غير تشكيكهم في الحادثة أو تجاهلهم لها، حتى نجعل ذلك قرينة مضعِفَة للإثبات الحدث التاريخي.

ومع هذا كلّه، نجد حضور هذه الحادثة في كلمات بعض الفقهاء خلافاً لما ادُّعي، وعلى سبيل المثال فقط، يقول الشافعي: «.. كما كشف رسول‌صلى‌الله‌عليه‌وآله بني قريظة، فمن أنبت قتله..»(١). وقال: «..فإن قال قائل: فهل من خبر سوى الفرق بين المسلمين والمشركين في حدّ البلوغ؟ قيل: نعم، كشف رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله بني قريظة حين قتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم، فكان من سنّته أن لا يقتل إلا رجل بالغ، فمن كان أنبت قتله ومن لم يكن أنبت سباه..»(٢)، بناء على عمومية النصّ.

هـ. مخالفة الحادثة لسيرة النبيّ في تعامله مع القبائل والجماعات اليهوديّة

إنّ وقائع القصّة تخالف سيرة النبيّ في سائر قبائل اليهود وجماعاتهم التي حاربها من قبل ومن بعدُ (خيبر)، فتدفعنا لاستغراب الطريقة التي وقعت وعدم وجود تبرير مفهوم لهذا الحجم من الاختلاف في القرارات النبويّة تجاههم(٣). فبنو النضير في خيبر حرّضوا على النبيّ في الأحزاب كما رأينا، لكنّ النبيّ لم يقم بأيّ شيء غير عادي تجاههم لما انتصر عليهم في خيبر.

وقد كان الكاتب والمؤرّخ الأمريكي واشنطن ايرفينغ (١٨٥٩م) قد لاحظ ـ رغم نقده لسلوك محمّد والمسلمين ـ أنّ تعامل النبيّ مع بني قريظة كان على خلاف سياساته العامّة في التعامل مع خصومه(٤).

ويبدو لي أنّ هذه المداخلة النقديّة تعتمد على قاعدة أنّ ما يكون غير مألوفٍ فهو بحاجة لشواهد أكبر لإثباته التاريخيّ، ومن ثمّ فالسلوك الإسلامي هنا غير مألوف، ومشابهاته ومقارناته كانت مختلفة عنه، وهذه القراءة صحيحة من حيث المبدأ.

لكنّ المؤمنين بوقوع الحادثة قدّموا أيضاً قراءة متناسقة ـ سبق أن أوضحناها ـ في حساسية

(١) الأم ٤: ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٢٧٦.

(٣) انظر: ضوء جديد على قصّة بني قريظة ويهود المدينة: ٢٧ ـ ٢٨؛ وليس من سيرة الرسول الكريم: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٤) انظر له: محمّد وخلفاؤه: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

الظرف وخطورته العليا، فاللحظة الحرجة لم يكن لها وجود مع بني النضير ولا مع بني القينقاع لا من قبل ولا من بعد. وخيبر بعيدة عن المدينة ولا تشكّل تهديداً وجوديّاً بعد تحقيق الهزيمة اللاحقة بهم بعد فرض تضعضع الوجود اليهودي في الجزيرة العربية في العام السادس من الهجرة،، وهذا يعني أنّه كلّما تمكّنا من إعطاء السياق التاريخي المحيط بالحادثة مسحَةَ خصوصيّةٍ استطعنا تقبل الإخبارات التاريخيّة وعدم اعتبارها شاذّة أو غريبة، ومن ثمّ تفسير عدم التشابه في القرارات.

و ـ بصمات العقل الإسلامي على الرواية التاريخيّة، وأخطاء في فهم اليهود

تخبرنا رواية ابن إسحاق، ومن أخذ منه، أنّ كعب بن أسد أجرى حواراً وتفاوضاً مع بني قريظة وعرض عليهم عروضاً، وأنّ أوّل العروض كان هو الإسلام، وأنّه قال لهم بأنّهم عرفوا أنّ هذا هو النبيّ الحقّ الذي هو مذكور في كتابهم، فلو كان هذا هو المشهد الحقيقي فإنّنا هنا أمام مجموعة من المجانين الذي ضحّوا بأرواحهم أمام شخص يعتقدون أنّه نبيّ حقّاً! فمن المنطقي أكثر أن لا يكون قد تبيّن لهم نبوّة النبيّ محمّد، وأنّ هذا أمر أضافه ابن إسحاق من نصوصٍ أخرى سابقة تتحدّث عن معرفة اليهود من بني قريظة بصدق النبيّ. والأغرب من ذلك أنّ الخيار الثالث الذي طرحه عليهم ـ وهو الهجوم يوم السبت على المسلمين ـ تمّت مواجهته من قبلهم بالرفض، على أساس قدسيّة يوم السبت، وهذا يعني أنّ واضع الرواية رجلٌ مسلم ساذج لا يفهم اليهوديّة بشكلٍ عميق؛ لأنّ قواعد الشريعة اليهوديّة تسمح بالتأكيد بخرق قانون السبت لأجل حماية الإنسان لنفسه وأنّ الحفاظ على النفس أهمّ من قانون السبت، بل إنّ جزءاً من حديثهم كان أنّهم يخشون أن يُصبحوا ممسوخين كقردة، كما حصل مع بعض اليهود من قَبل ممن خالف السبت، وهذا يؤكّد مرّةً ثانية أنّ الواضع متأثر بالرواية الإسلاميّة؛ إذ لا يوجد في التراث اليهودي شيءٌ عن مسخ بعض جماعاتهم قردةً. ولعلّه لكلّ هذه الترّهات التي يحتويها خطاب كعب بن أسد وتفاوضه مع بني قريظة، أسقط ابن سعد أصل هذا الخطاب من كتبه، كما أسقط العديد من الفقرات في أصل الحادثة مما أورده غيره[1].

(١) انظر: محمّد واليهود: ١٣٣ ـ ١٣٧، ١٣٩.

ويمكن التعليق هنا:

أوّلاً: إنّ امكانية كونهم يؤمنون به ومع ذلك يواجهونه، ليست غريبة عن المنطق القرآني في الأقوام الذين واجهو الأنبياء، فقد استيقنوا الحقيقة لكنّهم لم يؤمنوا بهم، ويكون ذلك لمصالح من نوع أنّ هذا النبيّ عربّي غير إسرائيلي، ونحن لا يمكن أن نوافق على شيء من هذا، فاخترعوا لأنفسهم تبريرات في رفضه، كما هي العادة في الإيمان والكفر.

غير أنّ هذه الملاحظة يمكن أن تكون عندما يكون إنكار نبوّة نبيّ مما يرجع لمصالح للفرد أو الجماعة، والحال هنا أنّ الأمر على العكس من ذلك تماماً، فمن الغريب أن ينكروا نبوّته التي ترجع عليهم الآن بمصالح، وهو بقاء نفوسهم وأموالهم وأسرهم!

ثانياً: لقد وقع نقاش بين علماء المسلمين في قضيّة المسخ في حقّ أصحاب السبت، وأحد الأقوال في هذه المسألة ـ كما بحثناه في محلّه ـ هو ما ذهب إليه عددٌ قليل من أهل التفسير، ونُسب إلى مجاهد[١]، وهو أنّ المراد بالمسخ هنا ليس المسخ الجسمانيّ، وإنما هو المسخ الروحاني، بمعنى أنّ الله تعالى أظهر فيهم صفات الخنازير والقردة كالشهوة الجامحة والتقليد الأعمى، فصارت أرواحهم تحمل صفات هذه الحيوانات السلبيّة. أو أنّ المراد بالمسخ هنا ضرب المثل، كقوله تعالى: ﴿**كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا**﴾، فالمراد الكناية عن تحقير الله تعالى لهم، فلم يقل ذلك، بل يكون قوله تعبيراً عن أنّ الله احتقرهم بعد ذلك، ولهذا قال: ﴿**قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾.

وقد عُزّز هذا التفسير بأنّه لم يُنقل مسخٌ في كتب تاريخ العبرانيّين وأهل الكتاب، كما صرّح بذلك ابن عاشور[٢]، مع أنّ الآية ظاهرها معرفتهم بأصحاب السبت: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَواْ مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾.

إلا أنّ هذه الفرضيّة التفسيريّة اعتُبرت مخالفةً لظاهر الآيات الكريمة، حيث لا موجب لها[٣]، وإن كانت الصيغة الثانية لها ممكنة في نفسها، ولهذا رغم رفض الفخر الرازي لهذا التفسير، لكنّه اعتبره غير مستبعد[٤].

---

(١) انظر: مجمع البيان ١: ٢٦٤؛ والتفسير الكبير ٣: ٥٤١؛ والأمثل ٥: ٢٧١.

(٢) انظر: التحرير والتنوير ١: ٥٢٧.

(٣) انظر: مجمع البيان ١: ٢٦٤.

(٤) انظر: التفسير الكبير ٣: ٥٤١.

وأمّا موضوع كتب التاريخ، فكم من أحداث لم يسجّلها التاريخ أو تلفت وضاعت، ولا سيما أنّ الحدث جزئيٌّ لأهل قريةٍ على شاطئ البحر، وربما كانت قصّتها موجودة في تواريخ أهل الكتاب في الجزيرة العربيّة فقط، أو في بعض الكتب غير القانونيّة لهم، وليس كلّ ما يحاجج به القرآن أهلَ الكتاب لزم أن يكون موجوداً عند جميعهم، بل يكفي كونه معروفاً عند نصارى ويهود الجزيرة العربيّة أو جماعة معتدّ بها منهم. وقد أثبتت الدراسات الأديانيّة المقارنة وجود بعض القصص في القرآن الكريم لا وجود لها في الكتاب المقدّس الحالي عند اليهود والنصارى، مثل حادثة تكلّم عيسى في المهد(١).

من خلال هذا الكلام يمكن القول هنا ـ على تقدير فهم المسخ الحقيقي من آية أصحاب السبت ـ أنّ هناك الكثير من القضايا التي تعرّض لها القرآن ونسبها إليهم ولا وجود لها اليوم بينهم فيما نعلم، دون أن ينفي ذلك وجودها بين بعض جماعاتهم قديماً.

ثالثاً: إنّ هذه الإشكاليّة ـ كبعض الإشكاليّات الأخرى ـ يجب أن تميّز بين سقوط تفصيلٍ في القصّة وسقوط القصّة كاملةً، فمن الطبيعي أنّ هذه القصص يمكن أن تكون محدّدة، ثمّ أتى الرواة ليضيفوا شيئاً هنا أو هناك يخلق صوراً إضافيّة، ومهمّة المؤرّخ والناقد الحصيف أن يعيد تكوين الصورة الأصليّة، ومن الطبيعي أنّ هذه الحواريّة المفترضة تعاني من مشاكل، لكنّ هذا لا ينسف أصل القصّة المستهدَفة لدينا هنا، وإن كان هدفنا في جمع الملاحظات هو التركيب المجموعي لها دون الأخذ بكلّ واحدة منها على حدة، كما قلنا في البداية.

ز. غرائب ومفارقات في قصّة اختيار سعد نفسه للتحكيم

ثمّة مشاكل في "سيناريو" قصّة التحكيم؛ فإذا كان أبو لبابة قد أخبر بني قريظة بحكم النبيّ، وإذا كان سعد بن معاذ من أنصار هذا النبيّ المخلصين، وإذا رأى المسلمون ماذا فعل أبو لبابة بنفسه من التوبة، وإذا رأى الأوس أنّ سعداً كان مغتاظاً من بني قريظة وأنّه يتحدّث عن أنّه آن

(١) لا بأس بالإشارة إلى وجود نصّ نقله ضرار بن عمرو الغطفاني (ح ٢٠٠هـ) في (كتاب التحريش: ٤١ ـ ٤٣)، عن ابن عباس، يفيد أنّ بعض النصوص القرآنيّة نزل في بعض النصارى وأمثالهم، وليس في كلّهم، فراجع؛ فالقرآن عندما يخاطب اليهود والنصارى لا يحرز أنّه يخاطب كلّ مذاهبهم.

الأوان لأن لا يخاف في الله لومة لائم، فكيف يعقل أن يطلب بنو قريظة تحكيم سعد بن معاذ بالتحديد؟! وكيف يُعقل أن يطالب الأوس سعداً بالرفق بحلفائهم السابقين، وهم يعرفون الجوّ العام كاملاً ويدركون الرغبة النبويّة أيضاً؟! ثمّة تلاعبٌ ما حصل في هذه القضية أوجب كلّ هذا الغموض. ويترجّح أن يكون النبيّ نفسه عيّن سعداً؛ نظراً لحلفه مع بني قريظة ضمن سياسة نبويّة تكرّرت أكثر من مرّة، وهي تصفية الأعداء عبر أقاربهم أو حلفائهم؛ تجنّباً للثأر القبلي من جهة وكسراً للثقافة القبليّة من جهة ثانية[١].

وهذه الملاحظة تمثل تفصيلاً داخليّاً في القصّة، لكنّها تقرّ أنّ سعداً تمّ اختياره للتحكيم، غاية الأمر تشكّك في تفاصيل عمليّة الاختيار.

ح. عدم معقوليّة حبس القرظيّين في دار بنت الحارث من بني النجّار!

إنّ الرواية التاريخيّة تقول بأنّ النبي حبس بني قريظة في دار بنت الحارث من بني النجّار، قبل أن يُجري الحكم عليهم، وهنا ندرس القضيّة بتأنٍّ، فلو فرضنا أنّ بني قريظة تتكوّن كلّ أسرة منهم من ستة أشخاص، وهذا رقم منخفض نسبيّاً، وفرضنا أنّ النبيَّ قتل بين ستمائة وتسعمائة، فهذا يعني أنّ مجموعهم سوف يتراوح بين ثلاثة آلاف وستمائة وخمسة آلاف وأربعمائة، وهذا يعني أنّ حبس قرابة خمسة آلاف شخص في مدينة هي عمليّة معقّدة جداً حتى في عصرنا الحاضر، فضلاً عن ذلك الزمان، فكم الحبال التي استخدمت في تقييدهم جميعاً؟ وهل تمّ تقديم الطعام لهم؟ وما هي الترتيبات الصحيّة التي جهّزت لهم في بلدٍ ليس فيه مراحيض، وبينهم نساء، وكانوا يخرجون في العادة في ظلام الليل خارج المدينة لكي يقوموا بقضاء حاجتهم؟ وكيف لم يحاول أحدٌ منهم الهرب؟[٢] بل كم كانت مساحة دار بنت الحارث كي تستوعب هذا العدد الهائل من الناس حتى لو افترضنا أنّ المحتجزين كانوا خصوص الرجال؟!

وهذه الملاحظة جديرة رغم أنّها ليست قويّة جدّاً؛ إذ نحن نتكلّم عن مدّة زمنيّة قصيرة ربما لا تزيد عن يومٍ أو يومين، وتقديم طعام ـ مثل التمر ـ لهم ليس أمراً غريباً، وإلا فهناك غزوات

---

(١) انظر: محمّد واليهود: ١٣٩ ـ ١٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٤.

للرسول كان فيها أيضاً مئات المقاتلين، بل وآلاف. كما أنّه لا فائدة للهرب هنا وسط الصحراء، وهل المحاولات الفرديّة سوف تُنجي الإنسان في حالة قيامه بالهرب؟!

إنّني أجد بأنّ بعض النقّاد هنا حاولوا تعقيد الموقف مع أنّ هناك حالات شبيهة يعرفها العرب في حروبهم، وبخاصّة في الحروب الكبرى كتلك التي وقعت مع النبيّ والمسلمين.

أمّا قصّة بيت بنت الحارث فهذا سؤال مشروع وجيّد، ولا سيما في ظلّ عدم وضوح معنى البيت هنا. إلا إذا قيل بأنّ البيت يمكن أن يكون معه حائط أو فسحة أمامه كبيرة بحيث تسع عدداً كبيراً، والله العالم.

ط. إشكاليّتان تواجهان النقل التاريخي حول منفّذي الإعدامات

في قضيّة منفّذي عمليّة الإعدامات، ثمّة إشكاليّتان تواجهان الباحث والناقد:

أ ـ إنّ قيام علي بن أبي طالب، ومعه الزبير، بقتل كلّ هذا العدد، موضوع لا نبحثه هنا من الزاوية الأخلاقيّة وفوارق الشعوب والأمم والتاريخ، بل نبحثه من الزاوية النفسيّة، فمثل هذه التجربة تترك في الإنسان تأثيراً عجيباً على شخصيّته وأعصابه وروحه، ومع ذلك لا نجد عيناً ولا أثراً من حديثٍ تحدّث به عليّ عن هذه التجربة أو ما شابه ذلك، بل كيف لم يحدث أيّ تأثير لهذه التجربة عند المسلمين الذي شاهدوا المذبحة طيلة النهار، وعليٌّ الذي كان بعد معاركه في العراق يبكي ويتأثر ويُبدي حزنه، لم نجد أيّ خبر عنه هنا!(١).

ب ـ إنّ الروايات التاريخيّة متضاربة في تعيين من هو منفّذ الإعدامات؟ فبعضها يجعله عليَّ بن أبي طالب، وبعضها الآخر يضع معه الزبير، وبعضها قد يوحي بأنّ المنفّذ هو شخص النبيّ، وفي بعضها أنّ سعد بن مُعاذ نفسه شارك في التصفيات الجسديّة، ونحو ذلك من الاختلافات. وهذه الاختلافات ليست أمراً عابراً، بل إنّ الذين اختلفوا هنا هم أنفسهم رواة القصّة نفسها، وهذا يكشف عن أزمات التاريخ الشفاهي الذي تمّ نقله في مثل هذه الحالات، مع أنّ الذي يتولّى القتلَ في مثل هذه الحوادث الاستثنائيّة عادةً ما تعلق صورته في الذاكرة، فكيف يمكن أن يكون هناك اختلاف وتضارب في المنقولات التاريخيّة؟! وبهذا نكتشف أنّ رواة الحادثة لم يكونوا

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٩ ـ ١٥٠.

بمستوى الدقّة في النقل، الأمر الذي يرخي بظلاله على سائر أجزاء القصّة التي نقلوها. هذا كلّه يزداد أشكلةً عندما نضيف الاختلاف في عدد القتلى والاختلاف في عدد أيّام الحصار وغير ذلك من التضاربات[1]. بل ثمّة تعارض في الروايات التاريخيّة في نزول بني قريظة على حكم مَن، ففي بعضها أنّهم نزلوا على حكم سعد، وفي بعضها الآخر أنّهم نزلوا على حكم رسول الله، وأنّ الرسول أحال الأمرَ إلى سعد بعد مطالبات الأوس وهكذا[2].

وهذه الملاحظة جيّدة كسابقاتها، لكن علينا إعطاءها حجماً طبيعيّاً، فعليٌّ كان يبكي هناك في العراق لأنّ الحرب كانت بين المسلمين الذين تُسفَك دماؤهم، أمّا هنا فالمفروض أنّه لا تأخذه في الله لومة لائم، وهو الذي قتل العشرات في بعض الغزوات في يومٍ واحد. ولا داعي لإسقاط وضعنا الحالي على الوضع السابق الذي كانت فيه طرائق القتل هذه عادية، أعني الذبح وقطع الرؤوس.

أمّا قضيّة الاختلافات، فهي أمرٌ متوقَّع؛ فلعلّ عليّاً هو الذي قتل الأغلبيّة الساحقة فنسب القتل إليه، وليس كلّ راو شاهد عمليّات القتل كلّها، بل يحكي عن الحالة الغالبة أو التي رآها. وغير ذلك من الأمور الموجودة كثيراً في أشكال النقل التاريخي، فتضرّ بالتوثّق في تحديد منفّذ الإعدامات، لا في أصل القصّة، وإن كنّا نقرّ بأنّ اضطرابات من هذا النوع تدفع للتريّث مع وجود اضطرابات في عدد القتلى.

ي ـ مشكلة الغيب والوقائع المفبركة في حادثة بني قريظة

يرى بعض الناقدين هنا أنّه تلتقي الكثير من القصص على حوادث يتضح منها تدخّل نوع من يد الغيب، فسعد بن معاذ كان جريحاً، وأنّه دعا الله أن يبقيه لينتقم ممّا فعله بنو قريظة، وأبقاه الله! فانتقم! وبعد الانتقام فجأةً انفجر جرحه الذي كان النبيّ قد اشتغل على معالجته أكثر من مرّة، ثمّ مات.. إنّ تفاصيل تصادفيّة من هذا النوع تعطي مسحةً غيبيّة تزيد القصّة ريباً وشكّاً[3].

هذه المداخلة تعتبر ذات طابع كلّي وعام، ومن حقّ أيّ ناقدٍ تاريخي أن يتوقّف في الوقائع التي

---

(١) انظر: ليس من سيرة الرسول الكريم: ٢٦١ ـ ٢٦٥.

(٢) انظر: محمّد واليهود: ١٣٨.

(٣) انظر: ليس من سيرة الرسول الكريم: ٢٧٤ ـ ٢٧٨.

تبدو غريبة وتصادفيّة، لكن من ناحية أخرى لو كان هذا مبرّراً للتشكيك بهذه الحادثة فعلينا الوقوف أمام آلاف الحوادث التي يفترض التشكيك فيها من ناحية وجود مسحة غيبيّة، هذا يعني أنّ الناقد هنا إمّا ينطلق من فضاء ديني، أو من خارجه، فإذا انطلق من خارجه أمكنه مناقشة آلاف القصص بما فيها "السيناريوهات" التي قدّمها القرآن الكريم نفسه عن الوقائع، مثل تفسيره النصر في معركة بدر وغيرها على أنّه تدخّل الملائكة، ولكن إذا انطلق الباحث من منظار خلفيّة دينية وقرآنيّة، قد يختلف الأمر.

ولتوضيح هذه الفكرة هنا، يمكن تقسيم مناهج إثبات الحوادث في عصور الأنبياء وحياتهم وما يرتبط بهم إلى الأقسام الآتية:

١ ـ منهج الاعتماد على المصادر التاريخيّة والأسانيد

يعتمد هذا المنهج في الغالب على المصادر التاريخيّة أو الأسانيد، وهذا المنهج شائع بين العديد من الباحثين والمؤرّخين، ولذلك نراهم يبحثون في البداية في المصادر لتمييز الغث منها عن السمين، ثم يعكفون على المصادر المعتبرة محاولين استخراج (سيناريو) الأحداث منها، وبعضهم يتشدّد أكثر من هذا، حيث لا يحصر القضيّة في فرز المصادر لاختيار الصالح منها، بل يدرس القضايا التاريخيّة نفسها على طريقةٍ قريبة من طرق المحدّثين، فأيّ حادثة من هذه الأحداث تحظى بأسانيد معتبرة، ونقلها لنا أشخاص يمكن الاعتماد عليهم، ووردت في مصادر معتبرة، فهو يأخذ بها، وإلا لا يمكن الأخذ بها.

وهذان الطريقان قد يندمجان وقد يتمايزان، حيث نجد بعض الباحثين في السيرة ـ وبعضهم من المعاصرين ـ يهتمّون بالمصادر أكثر من اهتمامهم بالأسانيد، فإذا كان المصدر معتبراً عنده مثل أبي مخنف في ما نقله عنه الطبري في السيرة الحسينيّة، فلن يبحث في أسانيد روايات أبي مخنف؛ لأنه يرى أنّ الذهاب خلف تتبّع الأسانيد يوجب ضياع المعطيات التاريخيّة، فلا يبقى من التاريخ شيء. ولذلك نراهم يصنّفون المصادر إمّا بحسب التحقيب الزمني أو بحسب التصنيف المنهجي، ففي التحقيب الزماني كلّما كان المصدر أقدم، كان أفضل، وفي التصنيف المنهجي، يرتّبون المصادر حسب مناهج المؤرّخين، فيعتمدون على المصدر الذي يعتمد على منهجٍ سليم، ويطرحون المصدر الذي لا يتّبع المنهج السليم من وجهة نظرهم، وإن كان مصدراً قديماً حسب

التحقيب الزمني، وعليه يكون الغالب على هؤلاء الباحثين، معياريّة المصدر، معتبرينه حجرَ الزاوية في اكتشاف أيّ (سيناريو) للوقائع التاريخيّة التي نريد تدوينها وتصويبها.

وفي المقابل، نجد بعضهم يعتمد طريقة تتبّع الأسانيد أكثر من اعتمادهم على المصادر فقط، كما نجده عند بعض الذين يشتغلون في قضايا السيرة، حيث يركزّون على الأسانيد في تضعيف حدثٍ تاريخي، أو تقوية حدثٍ آخر، بوصف الأسانيد حجرَ الزاوية في اكتشاف الأحداث التاريخيّة.

وبهذا يكون مصدر قيمة المعرفة التاريخيّة من التاريخ نفسه؛ بمعنى أنّ المصدر والسند هما أيضاً أمران تاريخيّان؛ فلا بدّ من اعتماد مناهج تاريخيّة كذلك في تقويمهما، ولهذا تزدهر هنا دراسة مناهج المؤرّخين والمصادر التاريخيّة وتوثيق نسخ المخطوطات التاريخيّة وعلم الرجال والجرح والتعديل وغير ذلك.

وإذا غلب على الباحث اعتمادُ منهج المصادر والأسانيد، فهو في الغالب ينزع منزعاً غيبيّاً في فهم وقائع السيرة النبويّة وأمثالها؛ إذ تقلّ عنده إمكانات مرجعيّة النقد المتني ما دامت احتماليّات التدخّل الغيبي عالية عنده تعيقه عن ممارسة نقد عقلاني مادّي للوقائع.

٢ ـ منهج معياريّة المتن والمضمون (مرجعيّة المعقوليّة)

المنهج الثاني في إثبات الأحداث التاريخيّة، يقوم بالدرجة الأولى على دراسة مضامين الأحداث التاريخيّة نفسها، بمعنى أنّ النصّ الذي يحكي عن الوقائع التاريخيّة يجب أن يكون معقولاً كي نبحث عن دليلٍ لإثباته، وبعد إثبات معقوليّته نبحث عن عناصر ترجيحه إثباتاً، فالنصوص التاريخيّة يجب أن تحظى بأصل المعقوليّة والإمكان الواقعي حسب منطق الأشياء، وكذلك تحظى بقدر من الترجيح.

وفي ضوء هذا المنهج، فإذا جاءنا نصّ يحكي عن حياة الرسول الأكرم أو حياة الأئمّة، فنحن في الخطوة الأولى ننظر في المضمون، فإن كان يحظى بقدرٍ من المعقوليّة المعتدّ بها، وكذلك يحظى بشيء من الترجيح من جهة العناصر الإثباتيّة، وانسجام مضمونه، بأن يكون أكثر قرباً من الاحتمالات البديلة، فنقول: بما أنّه يحظى بقدرٍ من المعقوليّة مع قدر من الترجيح، نرجّحه على غيره مما لا يحظى بتلك المعقولية أو عناصر الترجيح الإثباتية، فيكون هو المعتمد في إثبات

التاريخ.

وعندما نقول: معياريّة المتن، فهذا يعني أنّنا قد دخلنا في فضاءٍ مفتوح، وجوّ هلاميّ مطّاط؛ لأنّ المعقوليّة تختلف من شخص إلى آخر، حسب معايير نقد المتون، وهناك الكثير من الاتجاهات في ضبط هذه المعقوليّة، نكتفي بذكر ثلاثةٍ منها:

أ ـ المعقولية الغيبيّة

هذا هو الاتجاه الذي يتبع المنهج الغيبي في تفسير الأحداث التاريخيّة (السيرة)، ويُقحم الغيب في فهمها، ويغلب في فهمه للوقائع التاريخية مزدوج المادي ـ الغيبي، الذي يؤمن بحضور الغيب بهذه الدرجة في حياة الرموز الدينيّة، وبهذا تكون الكثير من الأشياء التي تبدو غير معقولة لغيره، معقولةً له.

فعلى سبيل المثال، عندما يسجّل نقد متني في وقائع كربلاء على قضيّةٍ من قضايا يوم عاشوراء، مثل ما نُقل من أنّ الإمام الحسين قتل في يوم عاشوراء خمسة آلاف من رجال العدو، عندما يقال: هذا غير معقول، يجيب هؤلاء: لا مانع من أن يقتل الإمام الحسين خمسة آلاف يوم عاشوراء؛ لأنّ هذا الشخص الذي نتكلّم عنه يجب أن نفهمه ـ بعد أن قَبِل بحضور الغيب بكثرة في حياتهم ـ على أنّه ليس عبارة عن كتلة بدنيّة مادية، تتحرّك بأطر ماديّة، وإنّما يتحرّك في إطار مليء بالأمور الغيبيّة، التي تتدخّل في القضايا التي تحصل معه، ولذلك نجد الكثير من الذين دافعوا عن بعض ما اعترض عليه أمثال الشيخ المطهري (١٩٧٩م) في نقده المتني على بعض القضايا التي نقلت عن يوم عاشوراء في كتابه «الملحمة الحسينيّة»، نجدهم يعتبرون أنّ هذه الطريقة في المعالجة باطلة؛ لأنّها تقيس حياة الإمام الحسين على حياة شخصٍ عادي، بينما لا يمكن أن نتعامل مع سيرة الأنبياء والأوصياء بنفس الطريقة التي نتعامل فيها مع إنسان عادي؛ لأنّ هذه الشخصيّات مسدّدة بالغيب، وتحفّها الملائكة، وتتحرّك في مزدوج الغيب ـ المادّة، فلا يمكن فهم حياتهم بعيداً عن الأمور الغيبيّة.

ومن هنا تكون المعقوليّة عند هؤلاء معقوليّةً غيبيّة، آخذين بعين الاعتبار أنّ هذا الشخص محفوفٌ بظرف استثنائي غيبي، ومن ثمّ يتقبلون الكثير من الأشياء التي يمكن أن يتصوّرها الآخرون مبالغات أو كلاماً فارغاً، يتقبّلونها بصدرٍ رحب، وقد رأينا كيف أنّ الكثير منهم، دافع

عن الكثير من الأشياء التي قد يستغربها الإنسان للوهلة الأولى؛ لأنّ الخلفية المعرفيّة عندهم ـ وهم يريدون تفسير أحداث التاريخ أو إثبات الوقائع التاريخيّة ـ هي خلفيّة تنطلق من المنهج الغيبي في فهم الحوادث الواقعة في السيرة، وهو منهج يرتكز على الفضاء المعاجزي، وسياق الكرامات، فلا يمكن أن نتعامل مع ما يُنقل عنهم، كشخص غير محاط بهذا الفضاء.

ب ـ المعقوليّة التاريخيّة الخالصة

وهي التي تنظر للوقائع التاريخيّة ومسيرة تناقلها فقط من زاوية تاريخيّة محضة، معتمدةً طبائع الأشياء في المسار التاريخي ومستبعدةً الفرضيّات الغيبيّة استبعاداً تامّاً، كما وجدناه عند بعض العلماء المعاصرين.

على سبيل المثال، هناك قضيّة تنقل بخصوص بني إسرائيل عندما عبر بهم النبيّ موسى البحرَ، حيث يقال بأنّهم كانوا ـ مثلاً ـ ألف نسمة، ولكن بعد سبعين سنة، أصبحوا ـ مثلاً ـ مليون نسمة، وهذا أمر لا يتناسب مع المعطيات التاريخيّة؛ لأنّنا نعرف أنّهم كانوا ألف نسمة قبل سبعين عاماً، ولا يمكن وصولهم إلى هذا العدد الكثير بمجرّد سبعين سنة!

ومن المفردات التي نجدها حاضرة بقوّة عند هؤلاء العلماء، مفردة (لو كان لبان)، التي تعتمد على منطق طبيعة الأشياء الذي تحدّث عنه أمثال ابن خلدون والسيد محمّد باقر الصدر، فعلى سبيل المثال إذا وجدوا نصّاً يتيماً ظهر في القرون المتأخّرة مثل القرن التاسع أو العاشر الهجريّين، فإنّهم لا يقبلونه، استناداً إلى عدم معقوليّته تاريخياً؛ لأنّه كيف يمكن أن غاب هذا الحدث التاريخي عن كلّ المؤرّخين القدماء، وجاء شخص في القرون المتأخّرة ليُخبرنا عن قضيّة لا وجود لها عند المتقدّمين من المؤرّخين والمحدثين وكتّاب السيرة، مع كونها قضية ملفتة للنظر، تستحقّ أن تُضبط، وتتوفّر الدواعي لضبطها، فهذا لوحده كافٍ في أن نضع علامة استفهام كبيرة على هذه القضيّة التاريخيّة، ومن ثمّ نشكّك فيها، ونقول بأنّ وقوع هذا الحدث التاريخي غير معقول من الناحية التاريخيّة؛ لأنّه لا يحتمل أن غاب هذا الحدث عن كلّ هذه الأجيال من المؤرّخين وكتّاب السيرة، وظهر عند شخصٍ في القرن العاشر أو الحادي عشر!

ج ـ المعقولية العاديّة (المعقوليّة الوسطى)

هناك تيار ثالث نسمّيه المعقوليّة العادية وهو الذي يؤمن بالغيب مبدئياً، ولكنّه يراه حالةً

استثنائيّة، حسب ما يستنبطه من النصوص الدينيّة والشواهد التاريخيّة، فيكون الأصل في حياة هؤلاء العظماء هو الحياة الطبيعيّة، وتدخّل الغيب حالة استثنائيّة يجب أن تثبت بدليل خاصّ.

وهذه المعقوليّة تؤثر تأثيراً كبيراً على إثبات الحدث التاريخي؛ لأنّها تفرض علينا شواهد إضافيّة تتصل به بوصفه ظاهرة غير عادية، وتؤثر على فهم الحدث التاريخي أيضاً، مما مرّ سابقاً الحديثُ عنه، وهذه المعقوليّة هي المعقوليّة التي أؤمن شخصيّاً بها.

إذن، هناك ثلاثة اتجاهات في ضبط المعقوليّة، بالنسبة إلى النقد المتني للوقائع التاريخيّة بهدف إثباتها (وفهمها معاً):

المعقولية الغيبيّة.

المعقوليّة التاريخيّة.

المعقوليّة العادية.

بناءً على هذا كلّه نسأل: هل في فضاء الحياة النبويّة المليئة ـ من منظار شخص متديّن ـ بالرعاية الإلهيّة يغدو غريباً وغير معقول أن يصادف ـ دون أيّ معجزة خارقة للعادة ـ أنّ سعد بن معاذ جُرح في الأحزاب، ثمّ حَكَم في بني قريظة، ثمّ انفجر جرحه الذي جرت محاولات عدّة لكيّه دون فائدة؟! لماذا يجب تفسير هذه الوقائع على أنّها غريبة إذا لم نعتمد في التعامل مع التاريخ مبدأ سوء الظنّ أو حسن الظنّ، بل اخترنا مبدأ تعادل الظنّ وتوازنه؟!

ونكتفي بهذا القدر من المداخلات النقديّة، وإلا فيوجد غيرها مما ذكروه، مثل أنّ حكم سعد كان نوعاً من الغدر؛ فإنّهم ما كانوا يتوقّعون ذلك! أو أنّ السبايا والذراري ليس هناك حديث عنهم وعن نسلهم في التاريخ..

خلاصة الموقف في حادثة بني قريظة

وفقاً لما تقدّم من مداخلات وملاحظات عليها، فإنّ ما يبدو لي هو اتخاذ أحد خيارين:

الخيار الأوّل: اعتبار مجموع النصوص هنا أخباراً آحاديّة لا ترقى لمستوى تحصيل الوثوق بصدورها وصدقيّتها، وبخاصّة أنّ الكثير من تفاصيل هذه الوقائع جرى داخل الحصون أو في حلقات خاصّة، فكيف تمّ التعرّف عليها؟! ومن هو الشاهد الذي كان موجوداً فيها؟! وهذه

دعوى ـ أعني دعوى عدم التثبّت من صدقيّة القصّة برمّتها ـ ليست هيّنة، وبخاصّة مع عدم وجود قصّة أخرى منقولة.

نحن لا نتحفّظ حتى عن نقد وإنكار مسلّمات تاريخيّة، لكن المهم أن نقدّم أدلّة على ذلك، لهذا نتحفّظ على محاولات أمثال نجاح الطائي ونعلّق بأنّه لا يصحّ أن أنكر الحكم في بني قريظة وقد نقلته مجمل كتب التاريخ والحديث والتفسير وأسباب النزول سواء منها السنّي والشيعي، والتزم بها العلماء المسلمون السنّة والشيعة، دون أن أقدّم ولو مناقشة واحدة لكلّ هذه الوثائق التاريخيّة مكتفياً بجعل القضية مذهبيّة من وضع الحزب الأمويّ ضدّ الحزب العلوي، فعندما أريد أن أنكر أمراً اشتهر وتظافرت الشواهد عليه، وذهب إليه كلّ المؤرّخين والمحدّثين وعلماء القرآن والتفسير تقريباً، فإنّ عليّ أن أعمل كثيراً وأقدّم الكثير من العمل النقدي الجادّ القائم على معطيات.

الخيار الثاني: أن يؤخذ بالقاسم المشترك أو القدر المتيقّن من مجموع النصوص التاريخيّة هنا، وهو أنّ التحكيم قد وقع، وأنّ الحاكم كان سعد بن معاذ، وأنّه حكم فيهم بقتل المقاتلين الفعليّين خاصّة، وليس مطلق الذكور أو الرجال، وكان ذلك جزاءً على خيانتهم وعقوبةً على عدوانهم على المسلمين، وليس تطبيقاً لفقه الحرب، يشهد لذلك إعدام امرأةٍ واحدة؛ لكونها قتلت مسلماً في الحرب.

وهذا الرأي يحلّ الكثير من المشكلات التاريخيّة والأخلاقيّة المثارة هنا، بضميمة ما تقدّم في ذكر المبرّرات.

نكتفي بهذا القدر من الحديث عن واقعة بني قريظة؛ لأنّنا تطرّقنا لها استطراداً؛ لمجرّد أخذ فكرة عامّة مع بعض التعليقات المختصرة، وإلا فأصل بحثنا هنا فقهيّ خالص، وقد اتضح مما سبق طبيعة العلاقة بين البحث الفقهي هنا وحادثة بني قريظة، سواء فرضناها وقعت أم لم تقع.

المحور الرابع

الصلح والتعاهد

تمهيد

من أهمّ موجبات وقف الحرب في الإسلام، بل عند العقلاء عامّة، هو وقوع الصلح والمعاهدة بين الطرفين المتنازعين، بحيث يوقفان بموجب هذا الاتفاق الحربَ بينهما، سواء بصورة دائمة أم مؤقّتة.

وقد تردّدت في كلمات الفقهاء المسلمين هنا تعبيرات عدّة، مثل: الموادعة، والمهادنة، والهدنة، والصلح، والمصالحة، والمسالمة، والسلم، والمعاهدة، والعهد، والأمان، والذمّة، وغير ذلك. وهذه التعابير قد تتّحد عندهم وقد تتداخل، **لكنّها لا تعني بالضرورة المعاني المعروفة لها اليوم في القانون الدولي المعاصر**، حيث يميّز في هذا القانون ـ مثلاً ـ بين السلام بوصفه حالة تنهي الحرب كليّاً وبين الهدنة بوصفها حالة مؤقّتة لا تعني انتهاء التصادم والعداوة بين البلدين.

ويبدو من كلمات الفقه الإسلامي أنّ المعاهدات والصلح الذي يوقف الحرب على نوعين: مؤقّت ودائم. وجرياً على نظريّاتهم في مسألة الجهاد الابتدائي يفسّر بعضهم الصلح الدائم بعقد الذمّة الذي يستبطن نزول أهل الكتاب على حكم المسلمين وخضوعهم لهم وبذلهم الجزية مقابل أن يقرّهم المسلمون على دينهم في ديار الإسلام؛ ولهذا نجد العديد من نصوص الفقه الإسلامي عندما يجري الكلام عن المعاهدة والمسالمة والمهادنة فإنّه يؤخذ في التعريف قيد التوقيت، أي إلى مدّة معيّنة[1].

وعلى أيّة حال، فلا بدّ لنا من البحث في الصلح والمعاهدات الموجبة لوقف حال الحرب بين

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٢.

الطرفين، وهناك ننظر هل التوقيت مأخوذ شرعاً في هذه العقود أو لا؟

والبحث في الصلح والهدنة والمعاهدة وأمثالها يقع ضمن محاور يفترض بنا استعراضها، على الشكل الآتي:

١. مبدأ شرعيّة الصلح

أوّل مسألة تواجه الفقيهَ هنا هو مبدأ شرعيّة الصلح، فهل يجوز للمسلمين مصالحة غير المسلمين ووقف حال الحرب معهم أو لا؟

النظريّة السائدة المعروفة التي عليها ـ حسب الظاهر ـ إجماع المسلمين قاطبة، هو جواز الصلح مع الكفّار والمعتدين عموماً من حيث المبدأ. وقد استدلّ لذلك بجملة من الأدلّة أبرزها:

١.١. المرجعيّة القرآنيّة في شرعنة الصلح واتفاقيّات السلام

أوّل الأدلّة هنا هو الاستناد إلى النصّ القرآني الذي شرعن الصلح في الحروب، وذلك من خلال ملاحظة جملة من الآيات القرآنية، أبرزها:

الآية الأولى: قوله تعالى: **﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾** (الأنفال: ٦١).

فهذه الآية تأمر النبيَّ بأن يجنح للسلم، وهو أن يميل إليه عندما يميل إلى ذلك الفريقُ الآخر، إذ الجنوح يعني السلم، والسَّلَم أيضاً ـ بفتح السين مع فتح اللام، أو كسر السين مع تسكين اللام ـ هو بمعنى الصلح. وقد استدلّ بها العديد من الفقهاء لإثبات مبدأ شرعيّة الهدنة والمعاهدة[١]، نافين عنها أن تكون منسوخةً[٢].

تأويل روائي إمامي لآية الجنوح للسلم، وقفة وتعليق

غير أنّه قد وردت رواية ـ صحيحة عند بعضهم، لكنّها ضعيفة السند على التحقيق، بمعلّى

(١) انظر: المبسوط ٢: ٥٠؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٣٥٢؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٧٣؛ ورياض المسائل ٧: ٤٩٤ ـ ٤٩٥؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٣؛ وفقه الصادق ١٣: ٨٣ ـ ٨٤؛ وفقه القرآن ١: ٣٥٤.

(٢) رياض المسائل ٧: ٤٩٥.

بن محمّد البصري ومحمّد بن جمهور العمي ـ يسأل فيها الحلبيُّ الإمام الصادق عن هذه الآية، وعن معنى السلم الوارد فيها، فيقول له: ما السلم؟ فيجيبه الإمام: «الدخول في أمرنا»[١].

وفسّر المجلسيُّ الروايةَ ـ بعد أن بيّن أنّها ضعيفة السند على التقسيم الرباعي للحديث ـ بقوله: «وعلى تأويله‰ يمكن أن يكون الضمير راجعاً إلى المنافقين، أي إن قبل المنافقون المنكرون لولاية عليّ‰ ولايتَه ظاهراً، فاقبل منهم، وإن علمت من باطنهم النفاق والبغض له‰. ولا ينافي ذلك كون الآية في سياق آيات أحوال المشركين، فإنّ ذلك في الآيات كثير، مع أنّه من بطون الآيات»[٢].

ومثل هذه الرواية روايةٌ أخرى نقلها معلّى بن محمّد أيضاً بالسند إلى عبد الله بن عجلان، عن أبي جعفر‰، في قول الله عزّ وجل: يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين؟ قال: «في ولايتنا»[٣]. كما نقل العياشي سلسلة من الروايات هنا تصبّ في المعنى نفسه، سوف يأتي التعرّض لها رغم أنّها برمّتها مراسيل.

وقد اعتبر السيّد هاشم معروف الحسني (١٤٠٣هـ) أنّ هذه الرواية وأمثالها بعيدة عن مداليل الألفاظ وأسلوب القرآن[٤]، وهذا الإيراد لا بأس به، إلا إذا قيل ـ كما قاله بالفعل الطباطبائي في تعليقه على هذه الرواية[٥] ـ: إنّ الإمام في هذه الرواية لا يفسّر ولكنّه يطبّق فقط! ولعلّه يشهد لصالح الطباطبائي خبرُ التفسير المنسوب للعسكري حيث جاء فيه: «قال: ومنه الدخول في قبول ولاية علي..»[٦]، فإنّ تعبير «منه» بعد شرح الآية قد يفيد التطبيق. وعلى تقدير إرادة التطبيق ـ وإن كان غير واضح من ظهور كلّ الروايات هنا، بما يجعلها منافية للظهور القرآني أو فيها شبهة التنافي الموجبة لضعف قوّة الوثوق بها بعد ضعف أسانيدها جميعها أو غالبها على الأقلّ. وفكرة البطون لا تسعف هنا كما شرحناه في محلّه ـ فإنّ هذه التفاسير هنا لا تغيّر من

(١) الكافي ١: ٤١٥؛ ونحوه: تفسير العياشي ٢: ٦٦.
(٢) مرآة العقول ٥: ٢٠؛ وانظر: بحار الأنوار ٢٤: ١٦٢.
(٣) الكافي ١: ٤١٧.
(٤) انظر: دراسات في الحديث والمحدّثين: ٣١٤ ـ ٣١٥.
(٥) انظر: الميزان ٩: ١٣١.
(٦) تفسير الإمام العسكري: ٦٢٨.

إمكانيّة استدلالنا بهذه الآية بالطريقة السابقة الإشارة إليها.

هل آية الجنوح للسلم منسوخة؟ نقد فرضيّة النسخ

طرح في مصادر التفسير الإسلامي الحديث عن نسخ هذه الآية الكريمة، وهذا يعني أنّها لم تعد قادرةً على إعطائنا شيئاً هنا، ففي تفاسير الثمالي والقمي ومقاتل أنّها نُسخت بقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ**﴾ (محمّد: ٣٥)، فآية الجنح للسلم ـ حسب تفسير الثمالي والقمي.. ـ نزلت قبل نزول مطلع سورة الأنفال، وإنّما كتبت في آخرها بعد انقضاء أخبار معركة بدر[١]. ونُسب إلى ابن عباس نسخها بآية السيف (الجزية)[٢]، كما نسب القول بنسخ هذه الآية إلى الحسن وقتادة وابن زيد، وأنّ ناسخها ليس الآية المتقدّمة، وإنّما آيات سورة التوبة في مطلعها، والتي تأمر بقتل المشركين حيث وجدوا[٣].

وقد حاول بعضهم رفع شبح النسخ هنا:

أوّلاً: بأنّ الآية واردة في أهل الكتاب، أمّا آيات سورة التوبة فهي واردة في المشركين، فلا يوجد أيّ تنافر يستدعي فرضيّة النسخ، والنتيجة هو عدم شرعيّة مصالحة المشركين خاصّة.

والجواب:

أ ـ إنّه لا يوجد أيّ مؤشر على تخصيص آية الجنوح للسلم بأهل الكتاب؛ فهذا الفرض يحتاج في نفسه إلى شاهد، وهو مفقود. ولعلّ ما دفعهم لذلك هي الآية اللاحقة وهي: ﴿**وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأنفال: ٦٢)، على أساس أنّه قيل: إنّها نزلت في بني قريظة؛ ولا دليل يركن إليه على ذلك، علماً أنّه لم يكن بين النبيّ وبني قريظة حربٌ قبل الأحزاب إلا على رواية كما أسلفنا. وعليه فأقصى ما هنالك أنّ آية الجنوح للسلم مطلقة، وآيات سورة التوبة خاصّة بالمشركين، فنخصّص واحدة بواحدة، فلا يكون معنى للنسخ

(١) تفسير الثمالي: ١٨٦؛ وتفسير القمي ١: ٢٧٩؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٢٥ ـ ٢٦؛ وتفسير الأصفى ٢: ١١٧٨؛ والتفسير الصافي ٥: ٣١، و٦: ٤٨٤.

(٢) انظر: الكشاف ٢: ١٦٦.

(٣) انظر: التبيان ٥: ١٥٠؛ والسدوسي، الناسخ والمنسوخ: ٤٢؛ وتفسير الصنعاني ٢: ٢٦١؛ وجامع البيان ١٠: ٤٤.

بمفهومه المتأخّر، والنتيجة واحدة.

ب ـ إنّ هذا الجواب إنّما يتمّ ـ لو تمّ ـ في آية قتل المشركين، لكنّه لا يجري في آية النهي عن الدعوة إلى السلم، فإنّ الآيتان مطلقتان؛ لا معنى لفرض تخصيص واحدة بالمشركين والثانية بأهل الكتاب. أمّا آية الجزية فهي ـ على الرأي المشهور ـ خاصّة بأهل الكتاب، فالمفترض استقرار التعارض وحصول النسخ.

ج ـ قد ذكرنا في مباحث الجهاد الابتدائي مفصّلاً أنّ آيات مطلع سورة التوبة لا تدلّ على حكمٍ كلّي واحد؛ وإنّما هو ردّ على نقض المشركين للعهود والمواثيق، فهي لا تريد تأسيس أصالة الحرب، ولكنّها تريد الانتقام مما فعله المشركون في نقض المواثيق، وعليه لا معنى للأخذ بإطلاقها، مؤيّداً ذلك بأنّ هذه الآيات نفسها قيّدت الحرب التي أمرت بها بغير الذين لم ينقضوا العهد، قال تعالى: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٤)، وقال سبحانه: ﴿**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٧). وهذا كلّه يؤكّد أنّ مشكلة آيات سورة التوبة كانت مع ناكثي العهود، ولم تكن تأسيساً لمرحلة جديدة، وتفصيل ذلك تقدّم فيما مضى.

د ـ ما ذكره الشيخ الطوسي وغيره، من أنّ آيات سورة التوبة نزلت في سنة تسع للهجرة، ونحن نعرف أنّ رسول الله ﷺ صالح أهل نجران بعد ذلك[1].

وهذا الجواب غير واضح إذا كان الصلح مع أهل الكتاب؛ لأنّه لا يضرّ بادّعاء المدّعي هنا أنّ الصلح مع أهل الكتاب جائز دون غيرهم، إلا إذا كان يريد تأكيد عدم نزولها في أهل الكتاب.

ثانياً: إنّ الآيات التي ادُّعي أنها ناسخة، لا يظهر نسخها هنا؛ وذلك:

أ ـ أمّا آية الجزية والسيف، فهي أعمّ من الآية التي نحن فيها، حيث تأمر بمقاتلة الكافرين إلى إعطاء الجزية، فيما الآية التي نحن فيها تعلّق حالة السلم بصورة ميل الطرف الآخر إلى السلم ورفع حالة الحرب، فتكون الآية التي نحن بصددها أضيق دائرة، وتتحدّث عن حالة معيّنة، فلا تنافر بينهما.

---

(١) التبيان ٥: ١٥٠؛ ومجمع البيان ٤: ٤٨٨؛ والبيان: ٣٥٣.

ب ـ وأمّا آيات سورة التوبة، فبما قلناه في بحث الجهاد الابتدائي وقبل قليل، فلا نعيد.

ج ـ وأما آية سورة محمّد، فتلك تتحدّث عن شرعيّة الصلح عندما يلاحظ المسلمون الميل والجنوح من الطرف الآخر للمسالمة، فيما الآية الثانية تنهى المسلمين عن الهوان والضعف والدعوة إلى السلم مع كونهم في موقع القوّة، والعلاقة بين الآيتين هي علاقة اختلاف في المورد؛ فواحدة تتكلّم عن صلح معقول وأخرى عن صلح مضرّ بمصالح المسلمين على حدّ رأي الشيخ ناصر مكارم الشيرازي[1].

والصحيح أو الأصحّ هو هذا الكلام لكن مع تطوير؛ فعندما تكون الحرب قائمة والمسلمون في موقف القوّة والمنعة، ثم يتجابنون ويضعفون ويطلبون من العدوّ الصلح، فمن الطبيعي أن يقفوا في وضع محرج أمامه وقد يفرض عليهم شروطاً، من هنا نهت آية سورة محمّد عن الضعف والهوان المفضي بهم إلى أن يطلبوا هم الصلح والمسالمة؛ لأنّ هذا يجعلهم في موقف الضعف سياسيّاً، فهذا هو الظاهر من هذه الآية، على خلاف الآية التي نحن فيها؛ فهي تطالب المسلمين بقبول سلم الآخرين، وتلك تنهى عن دعوتهم هم أوّلاً إلى السلم، وهناك فرق واضح بين أن تكون الحرب قائمةً وتطلب أنت السلم والصلح من العدو، وبين أن تكون الحرب قائمة ويطلب عدوّك أو يظهر منه الميل للصلح، فهنا يمكن القبول، لأنّ ذلك قد لا يترك تأثيراً سلبياً على الموقف الإسلامي في الحرب.

من هنا نميل إلى أنّ كلّ آية من الآيتين تتحدّث عن فرضيّة وحال مختلف عن الفرضيّة والحال اللذين تتحدّث عنهما الآية الأخرى، والنتيجة النهي عن الضعف والهوان بالتماس السلم من الآخر، والحث على القبول بالسلام عندما يطرحه الفريق الآخر ويميل إليه. **وهذه النتيجة تنسجم تماماً مع نظريّاتنا في فلسفة الجهاد ومسألة الجهاد الابتدائي**؛ لأنّه عندما لا يريد الفريق الآخر السلم فإنّ دعوته له من موقع الضعف قد تعزّز قناعته بمزيد من الاعتداء على المسلمين، أمّا عندما نلاحظ ميله للسلم، فإنّ مبرّر الحرب لا معنى له؛ لأنّ ميله للسلم معناه إرادته ـ ولو مبدئيّاً ـ رفع اليد عن حال الحرب والاعتداء على المسلمين، وهذه النتيجة لا تنسجم مع النظريّات السائدة في فقه الجهاد بقدر انسجامها مع نظريّتنا.

---

(١) انظر: الأمثل ١٦: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

وعليه، فالظاهر من الآية إلزام النبيّ بقبول السلم عندما يجد ميلاً عند الطرف الآخر للمسالمة، والآية لا تشرط ميل النبيّ للسلم بطلبهم السلم وإنّما بميلهم إليه، فإذا شعر المسلمون ـ حتى لو لم يطلبه المعتدون ـ أنّهم باتوا ميّالين للسلم والموادعة، فإنّ المطلوب من المسلمين أن يبدو ميلاً هنا أيضاً، والأمر بالتوكّل بعد ذلك على الله شاهد على بعث روح الجزم والإرادة عند المسلمين ورفع حالة التوتر والتذبذب التي قد تحكم الوسط الإسلامي: هل نصالح أو لا؟ فهي تطالب بالمصالحة وعدم التردّد فيها، بل إنّها تقول للمسلمين بأنّهم لو أرادوا خيانتهم فالله سيكفيهم، وسيأتي التعليق على هذه النقطة قريباً، فانتظر.

ونتيجة البحث أنّ آية الجنوح للسلم دالّة وظاهرة في شرعيّة الصلح ومسالمة العدو عندما يرى المسلمون عنده ميلاً للموادعة والمهادنة، وهي غير منسوخة بأيّ من الآيات القرآنية الأخرى.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا**﴾ (النساء: ٨٩ ـ ٩٠).

فهاتان الآيتان تتحدّثان عن أولئك الذين لا يريدون الهجرة ويتربّصون بالمؤمنين، وتطالبان بمقاتلتهم، ثم تستثنيان من يدخل في إطار جماعة أخرى يكون بين المسلمين وبينهم عهد واتفاق، وهذا خير دليل على اعتراف القرآن بنفوذ المواثيق والمعاهدات السلميّة، وآخر الآية الثانية يتحدّث عن أولئك الذين جاؤوا للمسلمين يلقون السلم أي يطرحون وقف الحرب وانتهائها، وتخبر أنّ الله لم يجعل للمسلمين سبيلاً على هؤلاء بعد أن طرحوا السلم، فدلالة الآيتين واضحة في وسطها وفي ذيلها على الاعتراف بالصلح والسلام بين المسلمين وغيرهم، والحديث عن النسخ هنا بآيات سورة التوبة ـ كما قيل[1] ـ تقدّم الجواب عنه مراراً.

ودلالة هاتين الآيتين ربما تكون في بعض الجوانب أقوى من دلالة الآية السابقة؛ لأنّ الآية

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: التبيان ٣: ٢٨٧؛ وغيره.

السابقة كانت تطالب المسلمين بالميل للسلم عند ميل الطرف الآخر له؛ أمّا هاتان الآيتان فهما تريان أنّه إذا اعتزل الطرف الآخر المقاتلة وألقى الصلح والموادعة في البين، لم يعد للمسلمين سبيل إليه، فكأنّهما تلغيان أصل سلطنة المسلمين عليه وحقّهم في مواجهة والهجوم عليه وما شابه ذلك، فهما أعمق دلالةً في سلب السلطنة مما تقدّم؛ **إلا إذا فسّر الذيل بالاستسلام دون الصلح والمهادنة**، فيُقتصر في الاستدلال على المقطع السابق الذي يؤكّد أنّ دخول شخصٍ كان يفترض قتله في حماية جماعةٍ يوجد ميثاق معهم، يعطيه حمايةً بنفسه، وهذا تأكيد مضاعف على الاعتراف بالمواثيق السلميّة وتأثيرها القانوني.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللهِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ (النساء: ٩٢).

فهذه الآية تطرح ثلاث صور في حالة قتل المؤمن لأخيه المؤمن خطأ، وهي:

أ ـ أن يقتله ويكون المقتول من قومٍ دخلوا في ملّة الإسلام، والواجب هنا الدية والعتق.

ب ـ أن يقتله ويكون المقتول المؤمن من قومٍ هم أعداء للمسلمين، والواجب هنا خصوص العتق دون الدية.

ج ـ أن يقتله ويكون المقتول المؤمن من قوم غير مسلمين لكن بينهم وبين المسلمين ميثاق، والواجب هنا الدية والعتق.

والمستفاد من الآية:

أوّلاً: الفصل بين العدوّ ومن بيننا وبينه ميثاق، وهذا الفصل يشي بأنّ المعاهدين ليسوا أعداء وإن كانوا كفاراً. وهذه نقطة مهمّة في تعريف "العدوّ" في الأدبيّات القرآنيّة.

ثانياً: إنّ المعاهد محترم المال، ولهذا أعطي الأهلُ الديةَ فيما لم يعطَ أهل المؤمن من قوم الأعداء الدية، وإنّما اقتصر فيهم على العتق.

ثالثاً: إنّ الآية تقرّ إقراراً ضمنيّاً بشرعيّة المعاهدة، بل وتقسّم الكفّار إلى معاهدين وأعداء، وهذا دليل واضح على احترام المعاهد والاتفاق معه.

رابعاً: لعلّ الآية بتقديمها العتق على الدية أوّلاً، ثمّ تقديم الدية على العتق أخيراً، تريد التأكيد على احترام مال المعاهد فضلاً عن نفسه، وهذا فيه مزيد إصرار على نفوذ المواثيق مع الكفّار، فإمّا هي تريد تأكيد حرمة المعاهِد مباشرة فتدلّ التزاماً على حرمة المواثيق أو العكس.

وإنّما نقول: «لعلّ»؛ لاحتمال وجود أسباب أخرى للتقديم والتأخير في الآية، من نوع الضرورات البلاغيّة والحاجة للحديث عن بديلٍ عن عتق الرقبة بعد ذلك، والله العالم.

خامساً: إنّ الآية لا تميّز بين المشرك وأهل الكتاب، بل تجعل كلّ غير مسلم إما معاهد أو عدوّ، وهي بذلك ـ ولا سيّما عندما نعرف أنّ الرسول واجه المشركين بشكل أكبر في الجزيرة العربيّة ـ تقرّ بمعاهدة غير المسلم ولو لم يكن من أهل الكتاب.

وعليه، فهذه الآية كسابقتها تدلّ أيضاً على شرعيّة الصلح مع الكافرين. والحديث عن نسخها صار واضحاً مما تقدّم.

وقفات تفسيرية فقهيّة مع آية النهي عن اتّهام من يلقي السلام بعدم الإيمان

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ٩٤).

تحتمل هذه الآية عدّة تفسيرات أبرزها:

التفسير الأوّل: أن يكون المراد أنّه إذا سلّم عليكم أحدٌ بتحيّة الإسلام مُظهراً أنّه أسلم، فلا تستعجلوا بقتله على أساس أنّه لا يقول الحقّ ولا يصدق، ولا تتّهموه بأنّه ليس مؤمناً، وأنّه إنّما يضلّلكم بذلك، وأنتم تهدفون من وراء أسلوبكم هذا وعدم تفحّصكم عن مدى صدقه وكذبه.. تهدفون الدنيا، أي الغنائم، مع أنّ الله سيعطيكم إيّاها في الدنيا أو في الآخرة، وقد كنتم من قبل كفاراً فهداكم الله[1].

ولتعزيز هذا التفسير للآية الكريمة، ذكر المشهور ـ حسب الظاهر ـ أنّ هذه الآية نزلت في

(١) انظر: زبدة البيان: ٣١١؛ والتبيان ٣: ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ وجامع البيان ٥: ٣٠٠؛ والكشاف ١: ٥٥٤ ـ ٥٥٥؛ والميزان ٥: ٤١؛ والأمثل ٣: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

أسامة بن زيد وأصحابه، كان بعثهم رسول الله صلى الله عليه وآله في سريّة، فرأوا رجلاً ومعه غنم، وكان الرجل مسلماً، فسلّم عليهم بتحيّة الإسلام وأظهر الشهادتين؛ فقتله أسامة وأخذوا أغنامه[1].

وفي قولٍ آخر: إنّها نزلت في المقداد أراد قتل رجل معه غنم، فأعلن الرجلُ عندها إسلامَه، فقتله[2]. وفي بعض المرويّات جاءت القصّة دون ذكر اسم أصحاب النبيّ الذين قتلوا الرجل[3]، وفي بعضها أنّه مُحَلِّم بن جَثَّامَة[4].

وهذا التفسير للآية هو المشهور عند المسلمين، وطبقاً له لا تكون للآية أيّة علاقة ببحث الصلح وإلقاء السلم من الطرف الآخر، فلا يُستدلّ بها هنا.

وبعض الروايات في أسباب النزول هنا مرسلة لا سند لها، وبعضها ـ إضافةً إلى اختلافها في من هو الرجل الذي نزلت فيه الآية، وهل هو أسامة بن زيد أو المقداد أو محلّم بن جثامة، وهو اختلاف في مفردة جزئيّة أساسيّة وفي تحديد أسماء ـ ضعيف السند، ففي بعضها ورد القعقاع بن عبد الله بن أبي حدرد، وهو غير موثق حتى لو ثبتت صحبته؛ وفي بعضها جاء الخبر عن ابن عباس، وقد كان صغيراً في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله.

التفسير الثاني: ما نحتمله، بصرف النظر عن روايات أسباب النزول التي يعاني قسم منها ـ على الأقلّ ـ من ضعفٍ سندي، وهو أن يكون المراد من إلقاء السلام، أي طرح السلم، فالسلام في اللغة العربيّة يكون بمعنى السلامة[5]؛ لأنّ سلم بمعنى تعافى أيضاً، فلا يكون المراد إلقاء السلام، أي تحيّة الإسلام، ولا المراد إبداء أنّه أسلم، بل المراد أنّه ألقى الصلح والموادعة والسلم والسلامة في البين، ولم يعد يريد الحرب معكم، فتكون الآية شبيهة جداً بالآية المتقدّمة وهي قوله تعالى: ﴿.. فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾

---

(١) راجع: زبدة البيان: ٣١٢؛ وكشف اللثام ١٠: ٦٦٥؛ وتفسير القمي ١: ١٤٨ ـ ١٤٩؛ والتبيان ٣: ٢٩٨.

(٢) زبدة البيان: ٣١٢.

(٣) مسند ابن حنبل ١: ٢٧٢، ٣٢٤؛ وجامع البيان ٥: ٣٠١؛ وصحيح البخاري ٥: ١٨٢؛ وسنن أبي داود ٢: ٢٤٤؛ وسنن الترمذي ٤: ٣٠٧؛ والمستدرك ٢: ٢٣٥؛ والتبيان ٣: ٢٩٨؛ وتفسير مجاهد ١: ١٧٠؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ١: ٢٥٠.

(٤) مسند ابن حنبل ٦: ١١؛ وتفسير التبيان ٣: ٢٩٨.

(٥) انظر: العين ٧: ٢٦٥؛ والصحاح ٥: ١٩٥١.

(النساء: ٩٠)، فإنّ تشابه التعبير قد يساعد على هضم التصوّر الذي نقوله، وحينئذٍ يكون معنى «لست مؤمناً»، ليس كما فسّره العلماء، أي أنّك لم تسلم، بل بمعنى أنّك لم تؤمن الآخرين، من الأمن، فإنّ الذي يسالم ويصالح يعطي الأمان لغيره، ولهذا يسمّى من يعطي الأمان مؤمناً، كما مرّ سابقاً في بحث الأمان، وعليه فيكون المعنى أنّكم إذا خرجتم للجهاد في سبيل الله، ثمّ رأيتم من قال لكم إنّه ليس بحرب لكم، بل هو مسالم وموادع، وطرح معكم الصلح والسلام، فلا تتهموه بأنّه يريد الخيانة، وأنه ليس بمؤمن لغيره حقيقةً، تطمعون من وراء ذلك الدنيا وغنائمها، فالآية تأمر بالتبيّن في حقيقة موقف الآخر، وأنّه عندما يريد طرح الصلح والمسالمة هل يخادع ليغدر أو لا؟

وبناءً على هذا التفسير للآية تدلّ بوضوح على وجوب الفحص والتتبّع في دعوة الطرف الآخر للصلح والسلام، وعدم الاستعجال باتهامها بالخيانة أو المراوغة، فتؤكّد ضمناً شرعيّة الصلح، بل وقف الحرب مؤقّتاً لتبيّن حال الطلب الذي قدّمه الفريق الآخر.

ونحن وإن لم نجزم بهذا التفسير الثاني الذي لم أعثر على من ذكره، لكنّنا نراه محتملاً جداً. لكن مع ذلك فالنتيجة عدم صحّة الاستدلال بهذه الآية؛ لوجود إجمالٍ تفسيريٍّ فيها في الحدّ الأدنى[1].

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٤).

فهذه الآية رغم السياق الشديد ضدّ المشركين في سورة التوبة وبالأخصّ في مطلعها، إلا أنّها تمضي العهود السلميّة مع المشركين الذين لم ينقضوا العهد؛ فتكون دالّة على شرعيّة عقود الصلح مع الكافر حتى لو كان مشركاً. وقد ذكرنا غير مرّة أنّ آيات سورة التوبة لا تؤسّس لمرحلة جديدة في تشريعات الجهاد في الإسلام.

---

(١) طرح عليّ في مجلس الدرس بعضُ الأعزّة من طلابي ـ وهو الدكتور محمّد هاشم البطاط حفظه الله ـ احتمالاً إضافيّاً، وهو أن يكون المراد بـ "مؤمناً" أي مؤمناً ومصدّقاً بالصلح، ففرقٌ بين من يعلن الصلح ولا يؤمن به، ومن يعلنه مؤمناً به، فالآية تشير إلى هذا التمييز. ولم يطرح حفظه الله ذلك إلا بوصفه احتمالاً دون أن يتبنّاه.

لكنّني أعتقد بأنّ هذا الاحتمال مرجوحٌ؛ لعدم معروفيّة تداول هذا التعبير في أدبيّات الكتاب والسنّة في مثل ذلك، أو في مجال يكون فيه متعلّق الإيمان أمراً من هذا النوع، وإن صحّ في حاقّ اللغة، والله العالم.

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٧).

وتقريب الاستدلال بها كالسابق، فلا نعيد.

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿**سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا**﴾ (النساء: ٩١).

فهذه الآية تدلّ بمنطوقها على حقّ تسلّط المسلمين ومحاربتهم كلّ من لا يلقي السلم ويعتزل الحرب ويكفّ يده عن مقاتلة المسلمين، لكنّها بمفهوم الجملة الشرطيّة التي فيها تدلّ على أنّ من يعتزل الحرب ويلقي السلم والصلح لا تجوز مقاتلته، ولم يجعل الله لنا عليه سلطاناً وتسلّطاً، فالآية في مفهومها تطابق منطوق الآية التي تسبقها والتي تقدّمت سابقاً ﴿.. **فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا**﴾ (النساء: ٩٠). والكلام في معنى "السلم" فيها تقدّم، فلا نعيد.

الآية الثامنة: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (البقرة: ٢٠٨).

فقد يستفاد من هذه الآية الدعوة للمؤمنين أن يدخلوا جميعاً في الصلح والمسالمة، لا أن يقبل فريقٌ بالصلح فيما يصرّ فريق آخر على عدم القبول بذلك، فيكون فيها جانبٌ إلزامي على التزام جميع آحاد المسلمين بالسلام والصلح عندما يوقّعان، لا انقسامهم في هذا الأمر.

إلا أنّ التفسير المعروف لهذه الآية لا يجعلها ترتبط ببحثنا هنا؛ وذلك أنّهم فسّروا السلم هنا بالإسلام، أي أدخلوا جميعاً في الإسلام، أو في ولاية أهل البيت[1] أو غيرها مما يرجع إلى فكرة

(١) جاء في تفسير العياشي سلسلة روايات ـ كلّها مرسلة ـ بهذا الصدد، حيث قال: «عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان" قال: أتدري ما السلم؟ قال: قلت: أنت أعلم، قال: ولاية علي والأئمة الأوصياء من بعده، قال: وخطوات الشيطان والله ولاية فلان وفلان. عن زرارة وحمران ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله ـ عليهما السلام ـ قالوا: سألناهما عن قول الله: "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافّة"؟ قال: أمروا بمعرفتنا. عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان" قال:

الدخول في الدين، أو ادخلوا في الإسلام بكافّة أجزائه ولا تتركوا بعضه[1]. **وقد نقل الطبريُّ وجود قولٍ بحمل الآية على الصلح، لكنّ الأغلب المشهور جداً بين المفسّرين حملها على الإسلام.** والسياق الذي جاءت فيه الآية ليس فيه أيّ مؤشر على الحرب والجهاد، كما لم نجد في روايات أسباب النزول ما يعزّز فرضيّة السلم والصلح؛ فما ذكرناه من تفسيرٍ للآية مجرّد احتمال، وهو وإن كان قويّاً بنظري، غير أنّه لا يحصل اطمئنان به.

الآية التاسعة: قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾** (الأنفال: ٧٢).

تدلّ هذه الآية الكريمة على وجوب نصرة المسلمين الذين لم يهاجروا، لكنّها تستثني من دليل النصرة هذا حالة ما إذا وقع تنازع بين هذا الفريق المسلم غير المهاجر وفريق كافر، وكانت هناك مواثيق بين المسلمين المهاجرين وبين ذلك الفريق الكافر، فلا يجب نصر أولئك المؤمنين غير المهاجرين[2]؛ لأنّ نصرهم سوف يخلّ باتفاق السلام مع أولئك الكافرين؛ وهذا خيرُ دليل على

السلم هم آل محمّد ﷺ أمر الله بالدخول فيه. عن أبي بكر الكلبي، عن جعفر عن أبيه ـ عليهما السلام ـ في قوله: "ادخلوا في السلم كافّة": هو ولايتنا. وروى جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: السلم هو آل محمّد أمر الله بالدخول فيه، وهو حبل الله الذي أمر بالاعتصام به قال الله: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا". وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: "ولا تتبعوا خطوات الشيطان" قال: هي ولاية الثاني والأوّل. عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: .. وهم باب السلم، فادخلوا في السلم كافّة ولا تتبعوا خطوات الشيطان» (تفسير العياشي ١: ١٠٢ ـ ١٠٣).

(١) انظر: تفسير العسكري: ٦٢٨؛ وتفسير القمي ١: ٧١؛ وتفسير فرات الكوفي: ٦٦؛ والتبيان ٢: ١٨٦؛ والكشاف ١: ٣٥٣؛ وجوامع الجامع ١: ٢٠٠؛ ومجمع البيان ٢: ٥٨؛ والميزان ٢: ١٠١ ـ ١٠٢؛ وتفسير مجاهد ١: ١٠٤؛ وتفسير مقاتل ١: ١٠٩؛ وتفسير الصنعاني ١: ٨٢؛ وجامع البيان ٢: ٤٣٩ ـ ٤٤١؛ والتفسير الكبير ٥: ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

(٢) انظر تفسير الآية في: تفسير القمي ١: ٢٨٠؛ والتبيان ٥: ١٦٢؛ وجوامع الجامع ٢: ٤٠ ـ ٤١؛ ومجمع البيان ٤: ٤٩٨؛ والتفسير الأصفى ١: ٤٤٩؛ والصافي ٢: ٣١٦؛ والميزان ٩: ١٤١ ـ ١٤٢؛ وتفسير شبر: ١٩٨؛ والأمثل ٥: ٥٠٤؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٣٠.

شرعيّة عقود الصلح في الحروب، بل وشدّة اهتمام الإسلام بها إلى حدّ التخلّي عن نصرة بعض المؤمنين لأجلها.

لكن ذكر بعضهم أنّ هذه الآية نُسخت بقوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ..**﴾ (التوبة: ٧١)[١].

إلا أنّ هذا النسخ غير واضح؛ لأنّ النسبة بين الآيتين نسبة الحالة الخاصّة إلى الحالة العامّة؛ والآية العامة حسب ادّعاء مدّعي النسخ هنا نزلت بعد الآية الخاصّة، فمن الممكن أن تكون مبنيّةً عليها، ويكون نظر الآية العامّة إلى حالة المؤمنين المهاجرين، ولا سيّما أنّ الآية اللاحقة على الآية التي نحن فيها جاء فيها قوله سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٧٤)؛ فكأنّها تريد تأكيد أنّ هؤلاء هم المؤمنون الحقيقيّون، علماً أنّنا غير متأكّدين بشكل حاسم أنّ الآية العامّة نزلت بعد هذه الآية التي نحن بصددها.

ووفقاً لذلك كلّه، فالآية التي نحن فيها تدلّ على شرعيّة الصلح وأهميّته.

وبهذا يظهر أنّ القرآن الكريم ـ يدلّ في أكثر من آية كريمة ـ دلالةً جليّة على شرعيّة الصلح مع غير المسلم، أمّا المسلم فالقرآن يوجب مقاتلته في حال البغي فإذا رجع وفاء إلى أمر الله ورفع ظلمه واعتداءه على الآخرين، أمكن ـ بل لزم ـ عودة الصلح والوئام معه طبق القاعدة الأوليّة في علاقات المسلمين ببعضهم، كما بحثناها عند الحديث عن جهاد أهل البغي.

يُشار أخيراً إلى أنّ السيد علي الخامنئي ذكر أنّ آيات العهد في القرآن الكريم وإن شملت غير الهدنة، لأنّها جميعاً عهود؛ إلا أنّ القدر المتيقّن منها هو عقد الهدنة والموادعة مما يرجع لوقف القتال[٢].

وهذا الكلام صحيح في بعض الآيات المتقدّمة، وقد يكون هذا البعض هو منظوره، لكنّه لا يجري في تمامها؛ لأنّ مثل الآيات التي تربط صراحةً رفع السبيل برفع يد الكافرين عن المسلمين وتركهم مقاتلتهم، وإلا وجبت المقاتلة لهم.. مثل هذه الآيات صريح في الهدنة بمعنى وقف

---

(١) انظر: التبيان ٥: ١٦٣.

(٢) عقد المهادنة: ٩.

القتال، ومنصرف عن حالة غلبة المسلمين لهم وخضوعهم لسلطان الدولة الإسلاميّة؛ أو لسائر ألوان المعاهدات بين الدول؛ لأنّها تربط الأمر باعتزال الطرف الآخر للمقاتلة، وهو مفهوم لا يندرج تحته عرفاً حالة مغلوبيّته أو أي معاهدة أخرى. والظاهر أنّ نظر الخامنئي للآيات التي عبّرت بعاهدتم أو عاهدت أو نحو ذلك، مع أنّ الآيات الأخرى أفضل دلالةً هنا، ولا سيّما بعد ما سيأتي من شمول عقد الهدنة للعقود غير المدوّنة.

المجموعات القرآنيّة في الصلح والمهادنة، وتنوّع أشكال البيان

ولا بأس هنا بإضافة أمرٍ يتصل بالآيات المتقدّمة؛ وحاصله: هل هذه الآيات تطرح السلام بوصفه حالة قائمة ناتجة عن وقف الطرف الآخر للحرب فعليّاً وعمليّاً، أو أنّها تتحدّث عن السلام المنبثق عن عقد هدنة يوقّعه الطرفان؟

والفرق بين الحالتين أنّه في الحالة الأولى قد يوقف العدوّ إطلاق النار على المسلمين ويكفّ يده؛ ويتحوّل الوضع إلى حالة هدنة غير موقّعة ولا معلَنة، لكن لا يتحادث الطرفان ولا يجرون أيّ مفاوضات لتوقيع اتفاقات سلام، أمّا في الحالة الثانيّة فتحصل مفاوضات بين الطرفين ينتج عنها اتفاق سلام وهدنة توقِفُ الحربَ، والسؤال: هل الآيات القرآنية المتقدّمة تتحدّث عن الحالة الأولى أو الثانية؟

إذا تأمّلنا هذه الآيات سنجدها على ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: الآيات الآمرة بإطلاقها بتوقيع الصلح والسلام؛ مثل آية الجنوح للسلم؛ فهي تؤكّد أنه يجب على المسلمين أن يميلوا للسلم والموادعة عندما يميل لها الطرف الآخر، وهذا ظاهر ـ كما يراه السيد الخامنئي[1] ـ بقيام المسلمين بعمل إيجابي والإقدام على خطوة نحو التوافق، دون مجرّد حصول حالة وقفٍ لإطلاق النار، لكنّها لا تنفي الشمول لحالة ما إذا مال العدو للمسالمة وعلم المسلمون بذلك، فهنا يجب عليهم إبداء عناصر السلم حتى لو لم يوقع اتفاق؛ لأنّ الآية تأمر بميلنا نحو السلم، وهذا الميل قد ينتج عنه اتفاق سلام موقّع وقد ينتج عنه خلق حالة جديدة، هي حال الهدنة ولو لم يتمّ توقيع اتفاق سلام لسببٍ أو لآخر، كما هو واضح.

---

(١) المصدر نفسه: ٩ ـ ١٠.

وقد حاول السيّد الخامنئي أن يعزّز هذه المقولة بأنّه ما من حرب إلا ويتخلّلها في بعض الفترات وقف لإطلاق النار دون حصول اتفاق، فلا تكون هذه الحال مشمولةً للآية[١].

لكنّنا نلاحظ على هذا الكلام ما لاحظناه سابقاً في بحث الجهاد الابتدائي، من أنّه يَفهم من الحرب تلكَ الحرب الفعليّة القائمة التي تظهر بحالة إطلاق النار، وكأنّ حالة وقف إطلاق النار تخرج الطرفين عن حال الحرب، مع أنّ هذا غير عرفي إطلاقاً؛ فلا يصدق عرفاً سقوط أو وقوف الحرب بين طرفين إلا عندما تزول حالة الحرب لا خصوص فعليّة الحرب بالمعنى العسكري الناشط، فهذا ما لا يسمّى ـ لوحده ـ سلاماً ولا صلحاً لا بفعلٍ إيجابي ولا حتى بالمعنى السلبي.

المجموعة الثانية: الآيات التي تتحدّث عن مفروغيّة وجود معاهدات وُقّعت، كبعض آيات سورة التوبة؛ وهذه الطائفة صريحة مباشرةً في إمضاء عقد الهدنة دون شرح عناصره وشروطه؛ لأنها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، بل تنظر إليه بوصفه أمراً مفروغاً منه.

وهذه الآيات خاصة بشرعنة عقد الهدنة في الجملة؛ لا بتأسيس أصالة السلم، كما هو واضح.

كما أنّها غير خاصّة بحالة عدم الغلبة على الطرف الآخر، بل تشمل حال الغلبة وحال غيرها، بحسب تركيبتها اللفظيّة؛ لكنّ سياق بعض الآيات لا يوحي بحال الغلبة؛ لأنّ الذين وقّعت معهم عقود ثمّ جاءت لأجل نقضهم سورة براءة لم يكونوا خاضعين لسلطان المسلمين، مثل قريش التي وقّع معها صلح الحديبيّة، فهذا السياق القرآني والتاريخي المؤكّد قد يحول دون شمول هذه الآيات لحال الغلبة، ومن ثمّ تكون مختصّة بهذا المورد، لا أنها غير مختصّة، والقدر المتيقّن منها هو ترك القتال كما يقول السيد الخامنئي[٢]؛ فهذا السياق القرآني كلّه إلى جانب السياق والتاريخي يجعلها خاصّة أو لا أقلّ لا يحرز شمولها لغير حال التعاهد على ترك القتال من طرف غير مغلوب للمسلمين ولم يدخل ضمن عقد الجزية أو الذمّة.

المجموعة الثالثة: وهي المجموعة الآمرة بالكفّ عن المشركين والكافرين عندما يكفّون، والتي تعلن نفي السبيل عليهم. وهذه الطائفة تتحدّث مباشرةً عن أصالة السلم والموادعة، لكنّها أعمّ من أن يوقّع اتفاق هدنة أو لا يوقع، فهي بإطلاقها تشرعن حال السلم الأعمّ من

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٩.

الموقّع بعقد أو غيره، فتوقيع اتفاق سلام حينئذٍ يأتي ضمن السياق الذي تريده الآيات.

٢.١. مرجعيّة السنّة والإجماع في شرعنة الصلح والمسالمة

ثاني الأدلّة هنا هو الاستناد إلى السنّة الشريفة، وإلى سيرة النبيّ وأهل بيته، وتتبّع ذلك يطيل بنا المقام، وهو من الأمور الواضحة في التاريخ والحديث. وقد صالح رسول الله صلى الله عليه وآله الكفّار في أحداث يعرفها التاريخ كان من أشهرها صلح الحديبيّة الذي وقّعه رسول الله مع المشركين، وصلح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية بن أبي سفيان بصرف النظر عن الكلام والنقاش الطويلَين في هذا الصلح وفي بنوده وتفاصيله. وهذا كلّه يدلّ على شرعيّة الصلح في الشريعة الإسلاميّة مع مَن بينهم وبين المسلمين (وأهل العدل) حال حرب، سواء كانوا كفّاراً أم مسلمين.

يضاف إلى ذلك الاستناد إلى إجماع المسلمين على شرعيّة الصلح[1]. إلا أنّ الاستدلال بالإجماع هنا ضعيفٌ؛ لوضوح مدركيّته؛ فلا يُستند إليه.

وسيأتي الدليل التحليلي على شرعيّة الصلح في البحث القادم إن شاء الله.

وبهذا يظهر أنّ الكتاب والسنّة يحكمان بشرعيّة الصلح.

٢. طبيعة تشريع الصلح وهويّته في الشريعة الإسلاميّة

يعدّ هذا البحث أساسيّاً جداً لنا لفهم موقع الصلح في الشريعة الإسلاميّة؛ فالذي يبدو من الفقهاء المسلمين في غير موضعٍ أنّ الصلح مع غير المسلم شرعيٌّ وجائز على أساس أن تكون فيه مصلحة للمسلمين أو إعادة جمع لقوّتهم أو رجاء دخول الطرف الآخر في الإسلام أو ما شابه ذلك[2]، وعليه يخيّل لقارئ نصوص الفقهاء أنّه لا بدّ من فرض حالة ومبرّر للصلح مثل مصلحة المسلمين.

وهذا الكلام جروا فيه على مسالكهم في تفسير ملاك الحرب والسلم في الإسلام ونظريّاتهم في الجهاد الابتدائي التحريري؛ **فهل صحيح أنّ الصلح يحتاج إلى مبرّر أو أنّ الحرب هي التي**

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

تحتاجه؟ وهل الصلح عنوانٌ ثانوي يرتبط بالمصلحة الطارئة أو الحرب هي هذا العنوان الثانوي؟ والسؤال الآخر هل الصلح واجبٌ أو أنّه جائز فحسب؟

طبقاً لنظريّات الفقه الإسلامي السائدة، يعدّ الصلح حالةً استثنائيّة؛ لأنّهم يرون أصالة الحرب في الإسلام؛ ولهذا وقّتوا الصلح بمدّة زمنية معيّنة، بل لم يجيزوا ما يزيد عنها، وشرّعوا الجهاد الابتدائي الملزِم بالعنوان الأوّلي.. ولهذا لما تحدّثوا عن الصلح وجدنا العناوين الثانويّة حاضرة في كلماتهم، كالمصلحة الإسلاميّة وما شابه ذلك.

أمّا وفقاً لمجمل ما توصّلنا إليه في فلسفة تشريع الحرب في الإسلام، فإنّ الصلح لن يكون حكماً ثانويّاً دائماً، بل هو حكم أوّلي أحياناً، بل الأصل فيه أوّليّته، وسنشرح ذلك؛ لأنّه لا يوجد في الإسلام جهادٌ ابتدائي، والأصل هو السلم دون الحرب، بل الحرب هو العنوان الثانوي الدفاعي الطارئ، فانسجاماً مع نظريّاتنا سيكون الصلح هو الحالة الطبيعيّة الشرعيّة الأوليّة في الإسلام.

وعندما نقول: إنّه الحالة الأوليّة فلا يعني ذلك أنّه لا يكون حالةً ثانوية أحياناً؛ ولتشريح تنوّع حالات الصلح من حيث أوّليته وثانويّته نقول: تارةً يعتدي العدوّ على المسلمين ويأخذ اعتداؤه حالة الاستمرار حتى لو لم تكن الحرب نفسها مستمرّة من الناحية الفعليّة؛ وأخرى يعتدي، لكن بمجرّد وقوف الأعمال العسكريّة تنتهي حالة الحرب القائمة وينتهى العدوان تماماً، ومثال ذلك تارةً يحتل العدو أرضَ المسلمين ويخضع مجموعة من مواطني الدولة المسلمة لهيمنته، كما هي الحال في فلسطين المحتلّة اليوم، فهنا حتى لو لم يواصل الهجوم أو إطلاق النار، إلا أنّ بقاءه في بلاد المسلمين يمثّل حال اعتداء متواصل، وهنا يجب على المسلمين مواجهته لطرده من ديارهم؛ لأنّ ذلك شكلٌ من أشكال الدفاع. وفي هذه الحال إذا أريد توقيع صلح مع هذا العدوّ؛ فإنّ هذا الصلح لن يكون بالعنوان الأوّلي، بل بالعنوان الثانوي، ما دام العدوّ يمارس اعتداءه على بلاد المسلمين باحتلاله أراضيهم؛ فإذا رأت الدولة المسلمة أنّ مصلحة المسلمين تكمن في مصالحته أو مهادنته لمدّة معيّنة أو غير معيّنة؛ لعدم القدرة على المواجهة مثلاً أو.. جاز لها الصلح بهذا العنوان الثانوي؛ إلا أنّه لا يجوز لها مصالحته بالعنوان الأوّلي؛ لأنّ المفروض أنّ دليل الجهاد هو

الثابت بالعنوان الأوّلي هنا؛ لتحقّق موضوعه، وهذا الدليل يُلزم المسلمين بمجاهدة المعتدي؛ وهذا يصدق عليه وصف المعتدي على المسلمين وديارهم، فتجب مجاهدته؛ فالصلح هنا ثانويٌّ.

أمّا لو فرضنا العدوَّ غير معتدٍ بهذه الطريقة، بل يقف في أراضيه ويحاول غزو بلاد المسلمين، والمسلمون يواجهونه ويجاهدونه كلّما حاول التقدّم؛ فهنا إذا رفع هذا العدوّ يده عن الحرب وطلب وقف القتال، فإنّ الصلح معه سيكون بالعنوان الأوّلي؛ لأنّ العنوان الثانوي الطارئ الذي أوجب مجاهدته ـ وهو عنوان الاعتداء ـ يصدق ارتفاعه من البَين؛ فنعود إلى أصالة السلم التي قرّرناها سابقاً.

وبهذه الطريقة يظهر أنّ الصلح في الإسلام ثابتٌ بالعنوان الأوّلي، لكنّه قد يكون بالعنوان الثانوي أحياناً، ولهذا نميل إلى أنّ صلح الحديبيّة كان بالعنوان الثانوي دون الأوّلي؛ لأنّ قريشاً بمنعها المسلمين من دخول مكّة عام الحديبيّة، وفيهم من هو من أهل مكّة، تكون قد واصلت اعتداءها على المسلمين، فيصدق عليها أنّها تحتل ديارهم وتمنعهم من العودة إلى أوطانهم؛ فالصلح مع قريش كان بالعنوان الثانوي في بعض تمظهراته على الأقلّ، ولهذا كانت الشروط الموجودة فيه قاسيةً على المسلمين، وهذا ما يفسّر ـ كما يعزّزه ـ قبول الرسول بهذه الشروط القاسية حتى اعترض بعضُ المسلمين واستنكر.

وإذا تخطّينا التحليل العام القائم على ما تقدّم من أبحاث، وعدنا إلى أدلّة الصلح المتقدّمة من الكتاب والسنّة لننظر فيها، سنجد أنّ بعض الأدلّة يصلح لإثبات النتيجة المتقدّمة، فيما بعضها لا يثبت أزيد مما أثبته الفقهاء فيما يُستوحى من كلماتهم:

فالآية الأولى ـ آية الجنوح للسلم ـ ظاهرة في لزوم الصلح عندما يجنح له الطرف الآخر، وهذا ما يجعلها تدلّ على ما توصّلنا إليه؛ لأنّها لا تربط الصلح بالضرورة أو المصلحة أو بالوضع العسكري السيء عند المسلمين، وإنّما تربطه بميل الطرف الآخر للصلح؛ وهذا ما ينسجم تماماً مع نظريّتنا في أنّ موضوع الصلح هو عدم الاعتداء، والميل للسلم تعبيرٌ عن ذلك؛ ولو كان الصلح للضرورة أو المصلحة لم يكن معنى لأمر النبي بالميل للسلم مطلقاً عندما يميل الطرف الآخر.

وأمّا الآية الثانية، فمقطع «يصلون إلى قومٍ بينكم وبينهم ميثاق» يدلّ عل أصل الصلح؛ لكنّه

لا يبيّن أنّ هذا الصلح انطلق من عنوانٍ أوّلي أو ثانوي؛ لهذا فهي ساكتة في مقطعها هذا عن حيثيّة الحكم في الميثاق؛ تماماً كقولك: إذا جاء زيد فأكرمه، أو إذا رأيت الهلال فادعُ، فهي لا تدلّ على تحديد طبيعة مجيء زيد، وهل أتى مضطرّاً للمجيء أو عن رغبةٍ وهكذا، فهذا المقطع لا ينفع هنا، لكنّ ذيلَ الآية وهو «..وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً» ظاهرٌ في أنّ الصلح كان بالعنوان الأوّلي، وأنّ موضوعَه هو مسالمة الطرف الآخر واعتزاله القتال؛ ولو كان الصلح للضرورة فحسب أو للمصلحة الطارئة فلا معنى لربطه باعتزال الآخرين لمقاتلتنا ورغبتهم بالسلام، بل لوجبت مجاهدتهم حتى مع ذلك.

أمّا الآية الثالثة، وهي آية قتل المؤمن لأخيه خطأً، فأقصى ما تدلّ عليه افتراض وجود ميثاق مع قومٍ، لكنّها ساكتة تماماً عن طبيعة هذا الميثاق ومبرّراته ومنطلقاته وفلسفته، فلا تدلّ على شيء في المقام.

وأمّا الآية الرابعة، وهي آية الضرب في سبيل الله، فعلى تقدير تماميّتها في أصل دلالتها على مسألة الصلح، تكون أيضاً دالّة على أوليّة الصلح وليس ثانويّته؛ لأنها تندّد بمن يقاتل الفريق الآخر مع إعلانه السلم والصلح؛ طمعاً في غنائم الدنيا، وهذا يؤكّد أنّ موضوع الصلح في القرآن هو ميل الآخر لرفع الاعتداء وسيادة الصلح والسلام.

وأمّا الآية الخامسة، فهي لا تدلّ إلا على أصل وجود عهدٍ مع المشركين، دون أن تشير ـ كما هو واضح ـ إلى مبرّرات هذا العهد، فهي ساكتة؛ لكنّ فيها إيحاءً بأنّ هؤلاء ما داموا لم يعينوا أحداً عليكم فأتمّوا إليهم العهد، أي إذا شاركوا في مساعدة أحد ضدّ المسلمين أمكنكم مهاجمتهم وهذا يعني أنّ موجب عدم مهاجمتهم هو التزامهم بالعهد والسلام.

وعلى منوال هذه الآية تماماً الآيةُ السادسة كما ألمحنا من قبل.

وأمّا الآية السابعة، فإنّ مفهومها ظاهر في ربط الصلح برغبة الطرف الآخر كليّاً وعمليّاً في اعتزال مقاتلة المسلمين وإلقائه الصلح والمسالمة وكفّ يده عنهم، وهذا يعني أنّ السلام في الإسلام مربوط بإرادته الجادّة من الطرف الآخر، لا فقط بالضرورة ولا المصلحة ولا الحالة الطارئة التي يعيشها المسلمون.

وأمّا الآية الثامنة، فإذا تمّت دلالتها على المقصود هناك، فإنّ أقصى ما تدلّ عليه الأمر بالتزام عقود السلام من جانب جميع المسلمين وعدم خرقها من طرف بعضهم، دون أن تبيّن أنّ السلام فيها قام على حالة ثانويّة أو على حالة أوّلية، فموضوعه غير واضح منها.

وأمّا الآية التاسعة، فأقصى ما تدلّ عليه افتراض وجود ميثاق مع قوم، لكنّها لا تشرح طبيعة هذا الميثاق وموضوعه ومبرّراته، فلا تدلّ على شيء في المقام.

وبهذا يظهر أنّه يوجد في القرآن الكريم أربع آيات دالّة على أنّ موضوع الصلح هو ميل الطرف الآخر له ورفعه الاعتداء والتعدّي، وهذا ما يؤكّد أنّ الصلح في الإسلام حكمٌ أوّلي ثابت على موضوعه، لا أنّه حكم الضرورة، وإن كان يصدق أحياناً في بعض الموارد تعنونه بكونه حكمَ الضرورة. وقد بيّنا سابقاً أنّ هذه الآيات غير منسوخة.

هذا على صعيد دليل الكتاب.

وأمّا على صعيد السنّة، فلا يوجد مؤشّر يؤكّد أنّ صلح الحديبية أو صلح الإمام الحسن أو غيرهما، جاء بعنوان أوّلي، بل فرضيّة الثانويّة والضرورة في مثل صلح الإمام الحسن وأيضاً في صلح الحديبيّة ـ كما قلنا سابقاً ـ قد تكون أقوى، لكن أقصى ما هنالك أنّ النبيّ أو الإمام مارس صلحاً بالعنوان الثانوي، وهذا لا ينفي أوليّة الصلح في الإسلام؛ لما قلناه سابقاً من أنّ الصلح قد يكون أحياناً بعنوان ثانوي مع كونه في التشريع الإسلامي ذا وجه أوّلي ثابت على موضوعه.

لكن، ومن أدلّة السنّة التي تؤيّد فرضيّة الأوليّة ما جاء في عهد الإمام علي إلى مالك الأشتر ـ والوارد بسندٍ صحيح على المشهور[1] إلى الأصبغ بن نباتة ـ فقد قال عليه السلام: «.. ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوّك ولله فيه رضى؛ فإنّ في الصلح دعةً لجنودك، وراحة من همومك، وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كلّ الحذر من عدوّك بعد صلحه، فإنّ العدو ربما قارب ليتغفّل، فخذ بالحزم واتّهم في ذلك حُسنَ الظن..»[2].

---

(١) قد بحثنا في محلّه حول هذا العهد، وقلنا بأنّ العهد يمكن تصحيحه سنداً على بعض المباني الرجاليّة، أمّا تصحيح كلّ فقرة من فقراته بحسب النسخة التي وصلتنا اليوم في نهج البلاغة وأمثاله، فإنّه أمرٌ صعب إلا بحشد قرائن موردیّة، والتفصيل في محلّه، فراجع بحثنا في كتاب: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٧ ـ ٤٠.

(٢) نهج البلاغة ٣: ١٠٥ ـ ١٠٦، العهد إلى مالك الأشتر.

فهذا النصّ واضح جليّ في لزوم الأخذ بالصلح الذي يدعو إليه العدوّ، وتنكير الصلح «صلحاً» شاهدٌ على التعميم، كما أنّ التعليل شاهدٌ على عدم الاختصاص بوضع مالك الأشتر آنذاك.

وأمّا دليل الإجماع، فعلى تقدير تماميته، ليس ظاهراً في الأوليّة، بل هو أقرب للظهور في الثانويّة، فإذا واجه ظهورَ القرآن طُرح؛ لأنّ أقصاه أنّ المجمعين فهموا غير ما فهمنا، لكن لو حصل للإنسان قطعٌ بالأمر من إجماعاتهم، ربما يصل به الحال إلى حدّ تأويل الآيات القرآنيّة، والمؤسف أنّ بين العلماء من يعيش هذا الحدّ من التأثر بالإجماع!

وبهذا يظهر أنّ الدليل دلّ على أنّ الصلح حكمٌ أوّلي في أصل الإسلام عند تحقّق موضوعه، لكنّه قد يكون أحياناً حكماً ثانويّاً بالمعنى والشكل الذي قلناه.

٣. هل الصلح والسلام واجب أو جائز؟

بعد أن اتضحت أمامنا شرعيّة الصلح وأوّليته في الإسلام عند تحقّق موضوعه، مضافاً إلى ثانويّته في بعض الحالات، يطرح الموضوع المهمّ الآخر هنا، وهو هل الصلح عند تحقّق موضوعه واجبٌ أو أنّه يرجع إلى إمام المسلمين، فله النظر فيه، وليس بملزَم أن يوقِّعه؟

يبدو أنّ كلمات الفقهاء هنا فيها بعض الاختلاف، فظاهر بعض الكلمات أنّ المهادنة على حالتين: جائزة وواجبة؛ أمّا المهادنة الجائزة فهي المهادنة والمسلمون بهم قوّة وقادرون على الجهاد، وهذه المهادنة تجوز في مدّة أقصاها أربعة أشهر أو سنة لا أزيد، وأمّا المهادنة الواجبة فهي في حال ضعف المسلمين بحيث لو لم يقبلوا بالهدنة لهزموا في الحرب، فهنا تجب عليهم المهادنة بصرف النظر عن الوقت.

وبتحليل هذه الكلمات نفهم أنّ المهادنة عند الضرورة القصوى النابعة من ضعف المسلمين واجبةٌ لحماية المسلمين، أمّا المهادنة التي فيها مصلحة لا ترقى إلى هذا الوضع فهي جائزة لمدّة محدّدة وليست واجبة.

وفي بعض الكلمات الفقهيّة الأخرى نجد أنّ المهادنة لا تصل إلى حدّ الوجوب أبداً، بل تكون جائزةً عند المصلحة أو لقلّة المسلمين أو ضعفهم أو لرجاء دخول الطرف الآخر في الإسلام،

بحيث إنه إذا لم تتوفر هذه الحالات الاستثنائية تصبح المهادنة محرّمة، وإذا جازت المهادنة لزم أن تكون لمدة أربعة أشهر أو سنة لا أكثر؛ وإذا أريد الزيادة فلا بدّ من مراعاة الأصلح.

يقول المحقّق الحلّي: «المهادنة، وهي المعاقدة على ترك الحرب مدّة معيّنة. وهي جائزة إذا تضمّنت مصلحةً للمسلمين، إمّا لقلّتهم عن المقاومة، أو لما يحصل به الاستظهار، أو لرجاء الدخول في الإسلام مع التربّص. ومتى ارتفع ذلك، وكان في المسلمين قوّة على الخصم، لم يجز»[1].

وقد صرّح مثل السيد الخوئي بأنّ المهادنة جائزة مع المصلحة، لكنّها حرام إذا كان المسلمون أقوياء بحيث يعلمون بغلبتهم على الكافرين، ثم أنكر شرطيّة مدّةٍ معيّنة[2].

بهذا نفهم أنّ وجوب الهدنة في كلمات الفقهاء أمرٌ غير متفق عليه، ولا سيّما أنّ مثل السيد الخوئي يرى شرعيّة الجهاد حتى مع ظنّ الهزيمة، كما أسلفنا بحثه مفصّلاً، وما اتفقوا عليه هو أنّها جائزة عند المصلحة، على كلامٍ في تحديدها بمدّة زمنيّة.

والصحيح في هذا المجال أن يقال: الصلح تارةً يكون برفع تمام ألوان الاعتداء، وأخرى مع الإبقاء على بعضها كاحتلال الأرض واحتجاز البشر أو التحكّم الظالم بالأرزاق كالمياه الآتية إلى ديارهم وما شابه ذلك.

١ ـ فإن كان الصلح بالنحو الأوّل، فالظاهر من النصوص القرآنيّة وجوبُه؛ فإنّ مثل قوله تعالى: ﴿.. **فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا**﴾ (النساء: ٩٠)، أو قوله ـ على احتمال ـ: ﴿..**وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا**..﴾ (النساء: ٩٤)، أو مفهوم قوله: ﴿..**فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا**﴾ (النساء: ٩١).. ظاهر كلّه في وجوب المسالمة ورفع الحقّ من يد المسلمين في مواصلة الحرب، مع كفّ الطرف الآخر يده عنهم ورفعه حالة الاعتداء عليهم.

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤؛ وانظر أيضاً: تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١؛ والخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٢ ـ ٤٥٣؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٤١٥.

فالقول بجواز الصلح فقط خلاف ظاهر نفي السبيل الموجود في هذه الآيات، بل لعلّه هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ (الأنفال: ٦١)، بل هذا هو الظاهر من كلام الإمام عليّعليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر المتقدّم لو لم نفهم منه الولائيّة، وهو أيضاً ـ قبل كلّ شيء ـ مقتضى نظريّتنا في فلسفة الحرب في الفقه الإسلامي وإنكار الجهاد الابتدائي.

ولا فرق في الوجوب هنا بين كون المسلمين أقوياء أو ضعفاء، كما لا فرق بين كون الطرف الآخر قوياً أو ضعيفاً؛ لعدم وجود مثل هذه القيود في الآيات الكريمة وفي مقتضى القواعد. وبهذا يُعلم أنّ هذا الصلح لا يعود قرارُه إلى الحاكم الشرعي وإلى نظره ومراعاته للمصلحة أو للأصلح حسب تعبير الفقهاء؛ بل هو حكمٌ شرعيّ إلهي يُلزَم الحاكمُ بتطبيقه. والخروجُ عنه في حالة طارئة يحتاج إلى مبرّره القانوني.

٢ ـ أمّا إذا كان الصلح من النحو الثاني، فلا يصدق فيه رفع الطرف الآخر يده عن الاعتداء وكفّ يده عن المسلمين وديارهم؛ فلا يكون مشمولاً لظاهر النصوص القرآنيّة المتقدّمة، بما فيها آية الجنوح للسلم؛ لأنّ هذه الآية قد يكون نظرها إلى غير قريش التي لم ترفع حالة اعتدائها وقد يكون نظرها إلى قريش مع استعدادها تقبّل عودة المسلمين إلى ديارهم وإرجاع أرزاقهم إليهم، فلا يحرز الإطلاق الظاهري البدويّ الموجود فيها، مع احتمال كونها من باب الأمر الواقع موقع توهّم الحظر، ولهذا قلنا آنفاً بأنّ ظاهرة بنحو الاحتمال دون أن نجزم.

وفي هذه الحال، لا دليل يلزم المسلمين بقبول الصلح الذي يطرحه العدوّ دون أن يُبدي استعداده لرفع حالة الاعتداء بتمام معانيها، بل المحكّم هو دليل الجهاد، فالصلح قد يلحقه حكم الحرمة؛ لما يستبطنه من تخلٍّ عن فريضة الجهاد، من هنا يكون الصلح مرهوناً بنظر السلطة الشرعيّة من حيث طروّ العناوين الثانويّة التي تتحرّك ضمن عنوان المصلحة الكبرى، فهنا يجب على الحاكم مراعاة المصلحة أو رفع الضرر عن المسلمين.

وهنا يصبح الحديث عن حجم قوّة المسلمين معقولاً؛ فإذا كان المسلمون أقوياء بإمكانهم إنزال الهزيمة بالعدوّ فسيكون الصلح حراماً إذا لم يحقّق نفس النتيجة، وإلا بحيث كانوا ضعفاء يخشون الهزيمة فقد يكون واجباً؛ على طبق ما أسلفناه في بحث شرط المكنة في الجهاد، فلا نعيد.

وعليه، فالحكم الأوّلي هنا هو وجوب الجهاد لحماية المسلمين و.. والصلح ينافي ذلك، إلا مع طروّ عنوانٍ ثانوي فينقلب الحكم إما إلى جواز الصلح أو وجوبه، تبعاً لنظر الحاكم الشرعيّ من حيث طبيعة ومستوى العنوان الثانوي.

نقد ربط كليّة الصلح بنظر الحاكم، وتعليقاتٌ على رأيي السيدَين: فضل الله والخامنئي

هذا هو الصحيح في تحديد الصلح من حيث الوجوب أو الجواز أو الحرمة، ومنه يظهر أنّ ما أطلقه بعض الفقهاء من حرمة الصلح أو جوازه إلا عند العنوان الثانوي غيرُ صحيح؛ **كما أنّ ما أطلقه بعضهم ـ مثل السيدَين: فضل الله والخامنئي ـ** من ربط نظريّة الصلح بأكملها بعنوان المصلحة الراجعة إلى نظر الحاكم، ثمّ تعميم المصلحة للأعمّ من المصلحة العسكريّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو غيرها[1]، **فيه جانبٌ صحيح وآخر غير صحيح:**

فأمّا الجانب الصحيح، فهو أنّ عنوان المصلحة الذي يوضع بيد الدولة الإسلاميّة لا ينحصر ـ خلافاً لما يبدو من ظاهر كلمات بعض الفقهاء هنا ـ بالمصلحة العسكريّة من حيث قوّة الجيش الإسلامي أو ضعفه؛ بل المصلحة موضوعٌ يتصل بواقع الدولة والمجتمع، على امتداد مساحتها العسكريّة وغيرها، فتضييقُ العنوان بالحجم العسكري للجيش غيرُ صحيح. وربما كان نظر الفقهاء إلى الحالة الغالبة في مثل تلك العصور القديمة.

وأمّا الجانب غير الصحيح، فهو ربط نظريّة الصلح كلّها بنظريّة المصلحة؛ التي ترتبط بدورها بالسلطة الإسلاميّة؛ وقد تبيّن أنّ هذا الكلام غير صحيح على إطلاقه، ومن ثمّ فاستدلال العلامة فضل الله ـ أو نقله استدلال الفقهاء على ضرورة وجود المصلحة ـ بالإجماع على تقييد إطلاقات الآيات بحال المصلحة، غير واضح؛ لأنّ إجماعهم هنا مدركيٌّ منطلق من عناصر نظريّتهم في باب الحرب والسلم، والآيات مطلقة غير مقيّدة سوى بقيدٍ واحد وهو قيد رفع حالة الاعتداء والكفّ عن التعرّض للمسلمين. وتقييد إطلاقات القرآن بالإجماع أمرٌ غير واضح، وبخاصّة من مثل العلامة فضل الله الذي يظهر منه القبول بهذا الاستدلال.

وعندما نقحم موضوع المصلحة في بحثنا هنا، فينبغي التذكير بأنّه لا يراد مطلق مصلحة؛ لأنّه

---

(١) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد: ٣٥٠ ـ ٣٥٢؛ والخامنئي، عقد المهادنة: ١٠ ـ ١٢.

ليس إسقاط فريضة الجهاد يكون بوجود مطلق المصلحة في السلم، بل لا بدّ أن تكون هذه المصلحة توازي أو تفوق مثيلتها في استخدام الجهاد نفسه، إعمالاً لقانون التزاحم؛ أو أن يصل الأمر إلى حدّ الضرورة المسقطة للتكليف، ومنه الجهاد، **فالأصحّ أن يقال**: إنّ سقوط وجوب الجهاد في غير الحالة الأولى المتقدّمة ـ أي مع بقاء العدو على اعتدائه ـ مرهون بالضرورة المتناسبة مع قضايا الحرب من جهة أولى، وبعروض المصلحة الموازية أو الأقوى من جهة ثانية، وهو ما يُرجع فيه إلى الحاكم الشرعيّ.

والتفصيل بين صورة الضرورة والمصلحة يلوح من ثنايا بعض الكلمات، فقد ذهب المحقّق النجفي إلى نفي البأس عن التمييز بين حال الضرورة فتجب المهادنة، وحال المصلحة فتجوز؛ ولهذا رفض الوجوب أو الجواز لكلّ أشكال الصلح، بل قدّم تفصيلاً بين الضرورة والمصلحة[1].

وملاحظتنا عليه أنّ حال المصلحة لا يحكمه الجواز دائماً؛ فبعض أنواع المصالح لا توازي ملاك فريضة الجهاد، فلا تكفي مبرّراً لجواز الهدنة؛ وبعضها يبلغ من القوّة ما قد يفوق بكثير مصلحة الجهاد نفسه؛ فلا يقف عند الجواز، بل قد يتعدّاه إلى الوجوب؛ فإطلاق الجواز في فرض المصلحة في غير محلّه.

الصلح بين الجواز والوجوب في ضوء ثنائيّة النصوص العامّة وحركة الإمام الحسين

هذا، وقد حاول العلامة الحلي وآخرون إثبات جواز الصلح في الجملة بالجمع بين دليل الجهاد الآمر به، ودليل الصلح كآية الجنوح للسلم، فنحمل آيات الصلح الظاهر بعضها في الوجوب، على الجواز؛ جمعاً مع آيات الجهاد والشهادة، يعزّز ذلك أنّ سيرة المعصومين تدلّ عليه فصلح الحسن وجهاد الحسين دليلٌ على أنّ الصلح ليس واجباً وإنّما هو جائز؛ إذ لو كان الصلح واجباً لما جاز خروج الإمام الحسين، ولكان عليه أن يصالح، مع أنّه لم يفعل[2].

إلا أنّ المحقّق الكركي ذهب إلى وجوب الصلح والهدنة في بعض الحالات، وذلك عندما لا يكون في الجهاد سوى إلقاء النفس في الهلكة، وهو محرّمٌ بنصّ القرآن الكريم[3]، **وقد ذكر الكركي**

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٦.

(٢) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٥٨؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٧٤؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٥.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٣: ٤٦٧.

تحليلات في قضيّة الإمام الحسين، ثم توسّع فيها صاحبُ الجواهر[1] هنا محاولاً تفسير موقف الإمام الحسين بعدّة تفسيرات:

الأوّل: إنّ خروج الحسين من الأسرار الربّانية والعلم المخزون.

وربما أراد النجفي بذلك أن يجعله سرّاً غير مفهوم ولا معقَّل؛ حتى لا يمكن الاستناد إليه لإثبات شيء.

الثاني: من الممكن أن يكون الحسين عالماً بأنّهم سوف يقتلونه على كلّ حال، لهذا قام بالثورة، فلا يشمله دليل حرمة إلقاء النفس في التهلكة.

الثالث: إنّ للحسين تكليفاً خاصّاً، وهو معصومٌ، فلا يُقاس عليه من لا يصل إلى الحكم الشرعي سوى بالمرجّحات والاجتهادات الظنّية.

الرابع: إنّ الحسين حفظ دين جدّه وأبان كفر الآخرين عند المؤالف والمخالف. ودليل الإلقاء في التهلكة لا يخرج عن دلالته على التحريم إلا بمصلحة أقوى، لهذا قد تكون هناك ضروراتٌ ما فرضت الموقف.

وبهذه الطريقة، تمّت مقاربة موضوع الإلقاء في التهلكة وحركة الإمام الحسين.

ويمكن التعليق:

أوّلاً: لا معنى للجمع بين دليل وجوب الصلح ودليل وجوب الجهاد بحمل الصلح على الجواز، إلا على نظريّتهم في فهم حقيقة الجهاد في الإسلام، وهي التي أوجبت عليهم أن يقعوا في الكثير من التأويلات ودعاوى النسخ وغيرها؛ وذلك أنّه على مبانينا وتفسيرنا للآيات وشرحنا لملابسات النصوص، لا يوجد أيّ تعارض أصلاً بين دليل شرعيّة الصلح بل وجوبه، ودليل وجوب الجهاد؛ لاختلاف موضوعهما وموردهما؛ فموضوع وجوب الجهاد هو اعتداء الطرف الآخر وعدم كفّ يده عن المسلمين ولا ميله للموادعة، أمّا موضوع وجوب الصلح (ويرجى الانتباه إلى أنّ كلامنا هنا عن الوجوب دون مطلق الجواز) فهو ميله للسلم ورفعه اليد عن المسلمين وترك مقاتلتهم والتعرّض لهم، فلا يوجد تنافٍ أصلاً.

نعم، الصلح المجامع لبقاء احتلال الأراضي والتعرّض للمسلمين ليس واجباً بالعنوان

(١) انظر: المصدر نفسه؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

الأوّلي، بل بعنوان ثانوي، كما أسلفنا، وسنشير قريباً، فكلام مثل السيد الخامنئي عن إطلاق جعل دليل الصلح استثناءً من دليل الجهاد يخضع لقانون المصلحة[1] غيرُ دقيق، بل الصحيح ما ذكرناه من تفصيل.

ثانياً: لا معنى هنا لتفسير آية حرمة إلقاء النفس في التهلكة بالتفسير الفردي، عندما يراد تطبيقها في الجهاد؛ لأنّه لو كان تعريض النفس للهلاك في أيّ جهادٍ حراماً معارضاً بوجوب الجهاد، لكان معنى ذلك سقوط وجوب الجهاد دوماً وجواز الفرار من الزحف في أغلب الأحيان! وهذا ما يخالف ضرورة الفقه الإسلامي، وظواهرَ الكثير جداً من الآيات والروايات، تماماً كتطبيق قاعدة لا ضرر أو لا حرج تطبيقاً شاملاً في باب الجهاد؛ من هنا فحرمة الإلقاء في مثل هذا الباب لا يفهمها العرف والعقلاء إلا بنظرة مجتمعيّة غير فرديّة إلا في بعض الموارد؛ فيقال: إنّ دخول الحرب الآن من جانب المسلمين سيؤدّي إلى إبادة المسلمين وخسارتهم أراضيهم وربما دينهم.. وهذا ما يصدق عليه الإلقاء في التهلكة، لا أنّ شهادة زيد أو عمرو يطبّق عليها هذا العنوان دائماً وفقط.

وبعبارة أخرى: شهادة الأفراد وسامٌ يُسعِدُ الأحرار ويُبهِجُ عشّاق القرب من الله تعالى، أمّا شهادة المجتمع أو الإسلام أو الأمّة بمعناها العريض، فهو محذور يرفضه الإسلام، ولا تشمله أدلّة مدح الشهادة وتحسينها كما ورد في القرآن الكريم؛ فشهادة الفرد مقدّمة لحياة الأمّة لا لشهادتها.

وبناءً عليه، يصحّ الجمع بين دليل حرمة إلقاء النفس في التهلكة ودليل وجوب الجهاد، فما فعله المحقّق الكركي جيّد، وهذا ـ عندما يطبّق على التهلكة العارضة على الأمّة ـ سيؤدي ليس إلى سقوط وجوب الجهاد والحفاظ على جوازه، بل إلى حرمة الاستمرار فيه وتقدّم دليل التهلكة على دليل الجهاد؛ لاختلاف الموضوع كما بيّنا؛ والسبب في ذلك يعود إلى تحليل مقاصديّة الجهاد، فعندما نبني على أنّ الجهاد يُهدف منه الحفاظ على الإسلام والمسلمين، فلن يكون له معنى مقصدي عندما يؤدّي إلى تهلكتهم، فيُلغى دليل وجوب الجهاد بنفسه بصرف النظر عن عروض

(١) عقد المهادنة: ١٤.

دليل الإلقاء في التهلكة؛ لانعدامه مضمونه ومقصده؛ فهذا تماماً كأن تقول لشخص: دافع عن حياة زيد، ثمّ يحصل أن يكون استخدامك أسلوب الدفاع الجسدي موجباً لعروض الضرر والموت على زيد، بينما المصالحة قد تُخسر زيداً بعض الأمور لكنّها تحافظ على حياته؛ وهنا لا معنى ـ من ناحية مقصديّة ـ لبقاء دليل وجوب الدفاع ليختصّ باستخدام أسلوب المقاومة العنيفة، بل سيكون الصلح محقّقاً لنتائج مقصديّة أكثر من الجهاد، بلا حاجة تماماً إلى دليل حرمة الإلقاء في التهلكة.

من هنا، وبعد سقوط دليل وجوب الجهاد، يبقى أصل جوازه معارَضاً ـ بدويّاً ـ بحرمة تعريض النفس للتهلكة، فيتقدّم دليل الإلزام على دليل الرخصة هنا كما هو واضح؛ وبهذه الطريقة يتمّ كلام المحقق الكركي.

غير أنّه في بعض الموارد تظلّ في الجهاد مصلحة فتقاس على مصلحة الصلح وتجرى المقارنة حينئذٍ، لاختلاف مراتب الأهميّة بحسب تعبير السيد الخامنئي[1].

ثالثاً: قد أسلفنا عند التعرّض للاستدلال بالحركة الحسينيّة على شرعيّة الثورة ضدّ الأنظمة الفاسدة.. أنّ الحركة الحسينيّة ليست لغزاً سرّياً ربّانياً بحيث لا تقبل التعقيل والفهم العقلاني، كما أنّها ليست حكماً خاصّاً بالإمام الحسين لا تقبل أن يُستفاد منها في استنباط أحكام شرعيّة، وقد سمّينا ذلك هناك بالنظريّة الاختصاصيّة الغيبية أو اللامعقول الحسيني، وناقشناه، فكلام صاحب الجواهر هنا غيرُ صحيح.

يُضاف إليه أنّنا هناك تحدّثنا عن نظريّة تجنّب البيعة المفضي إلى المواجهة المفروضة، والتي يذكرها هنا صاحب الجواهر، وناقشناها مفصّلاً، وقلنا: إنّ المقدار المؤكّد منها هو إلى حين ما قبل خروج الإمام الحسين من مكّة. وبتعبير أدقّ: ما قبل بدء وصول رسائل أهل الكوفة إليه، أمّا بعد ذلك فهذه النظريّة بهذه الطريقة غيرُ واضحة.

وعليه، فما قاله صاحب الجواهر أخيراً، من أنّ قانون الضرورة العليا هو الذي أجراه الحسين، وهو حفظ دين النبيّ من احتمال الاندثار، ولهذا قدّم نفسه للشهادة.. هو تفسيرٌ ـ بصرف النظر

---

(١) المصدر نفسه: ١١ ـ ١٢.

عمّا لو سلّمناه في نفسه ـ أقرب من سائر كلامه. وقد ذكرنا بعض التعليقات عليه هناك، وهو ما يشكّل البذور الأولى للفكرة التي سمّيناها هناك "النظريّة الرساليّة الإحيائيّة أو نظريّة الشهادة الناهضة أو مشروع التوفيق بين الغيبيّة والتعقيل"، وقلنا بأنّه مال إليها السيّد محمّد باقر الصدر والدكتور علي شريعتي وغيرهما الكثير من المتأخّرين، ولعلّها هي منظور كلام السيد الخامنئي عندما ذهب ـ مع تأمّل ـ إلى أنّ حركة الإمام الحسين كانت من باب الجهاد الدفاعي على وجهٍ حسب تعبيره[1].

تعليقات على كلامين للسيّدين: الخامنئي وفضل الله

رابعاً: ذكر السيد الخامنئي هنا ـ باختصارٍ شديد ـ أنّ قضيّة الإمام الحسين قضيّةٌ في واقعة، وليس لها إطلاق، فهي سنّة فعليّة وليست قوليّة، فلا يمكن الأخذ بإطلاق الحكم المستفاد منها[2]، وبهذه الطريقة أخرجها عن هذا الموضوع الذي نحن فيه.

وهذا الكلام ـ على اختصاره ـ فيه بعضُ الإجمال؛ وذلك أنّه:

١ ـ إن قصد من أنّها قضية في واقعة عدم إمكان الاستناد إليها في استخراج حكمٍ شرعي أصلاً، فقد أسلفنا هناك أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ بل يمكن تحصيل أحكام شرعيّة من هذه الحركة؛ لإمكان تعقيلها؛ فلا نعيد، حيث ناقشنا ذلك.

٢ ـ أمّا إذا قصد ـ وهو غيرُ بعيد ـ أنّها لا إطلاق فيها، بحيث لا يمكن جعلها مستنداً لحكم كلّي بالجهاد ضدّ الأنظمة الفاسدة كلّها، فهذا صحيح؛ حيث قلنا هناك بأنّها سنّة فعلية يقتصر فيها على القدر المتيقّن، وتعرّضنا لاحتمالين في القدر المتيقّن: أحدهما طرحه السيد الحائري، وثانيهما الشيخ شمس الدين، فليُراجع.

٣ ـ وإن قصد من كونها قضيّة في واقعة وأنّها سنّة فعلية لا إطلاق فيها، أنّها لا تعارض دليل حرمة إلقاء النفس في التهلكة؛ لإجمالها، فهذا غير واضح بعد البحث الذي أسلفناه؛ فإنّ الحركة الحسينيّة بوصفها حدثاً تاريخيّاً كبيراً وإن كان في جملةٍ من جوانبها بعض الغموض، ككثير من

---

(١) المصدر نفسه: ١٤.

(٢) المصدر نفسه.

الحوادث التاريخيّة؛ لكن هناك قدرٌ واضح منها بعد التحليل يمكن أن يُستند إليه؛ لهذا علّقنا على كلام صاحب الجواهر الذي جعلها سرّاً مخزوناً لا يمكن فهمه إطلاقاً.

ونحن نستبعد من مثل السيّد الخامنئي ـ طبقاً لمبانيه ـ أن يذهب إلى إجمال الحركة إجمالاً مطلقاً.

خامساً: حاول السيد محمد حسين فضل الله الخروج من مشكلة دليل حرمة الإلقاء في التهلكة، بإبراز وجود ما ينفيه في النصّ القرآني في باب الجهاد، وهو الاستناد إلى إطلاقات وجوب قتال المشركين و.. دون تقييدٍ بظرفٍ أو حال، ثمّ حاول حصر دلالة آية حرمة إلقاء النفس في التهلكة بالجانب الاقتصادي، انطلاقاً من سياق الآية نفسها الذي كان يتحدّث عن مسألة إنفاق الأموال، حيث جاء في الآية: ﴿**وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٥)؛ فلا تعارض هذه الآية إطلاقات الجهاد رأساً حتى تقيّدها.

ويمكن التعليق ـ بعد الغضّ عن تحليل آية الإلقاء في التهلكة التي تحدّثنا عنها مفصّلاً في فقه الأطعمة والأشربة وفي مبحث العمليّات الاستشهادية سابقاً ـ: إذا تعارض إطلاق حرمة الإلقاء مع إطلاق وجوب الجهاد، فهذا لا يكفي لدفع مشكلة تأثير هذه الآية على البحث هنا في الجهاد؛ لأنّ النسبة هي العموم والخصوص من وجه، وفي مثل ذلك يفترض التساقط في مورد الاجتماع، فيسقط دليل الجهاد ودليل التهلكة معاً في باب الجهاد، ويُرجع إلى الأدلّة الأخرى، والذي يقع طرفاً في المعارضة ليس وجوب الجهاد فقط، بل جوازه أيضاً.

من هنا، لا بدّ لتتميم المعالجة من افتراض أنّ تقييد دليل الجهاد بغير حال الإلقاء يساوق سقوط الجهاد من رأس، وهو كاشفٌ عرفاً عن عدم شمول دليل التهلكة لمورد الجهاد، بمعنى عدم الشمول للمخاطرة التي يستدعيها طبع الجهاد عادةً، كما أسلفناه في بحث العمليات الاستشهاديّة.

وعلى أيّة حال، فإذا تخطّينا الحربَ الإسلاميّة مع غير المسلمين، ودخلنا إلى الحرب الإسلامية ـ الإسلامية؛ أمكن القول: إذا رفع الطرف الباغي بغيه وَفَاءَ إلى أمر الله، حرمت مقاتلته؛ لأنّها ستكون اعتداءً على مسلمٍ بغير مبرّر؛ لأنّ مبرّر المقاتلة هو عنوان البغي فقط بالمعنى الأعمّ للبغي

الذي استعرضناه سابقاً؛ ولا يوجد ـ كما بحثناه سابقاً ـ أيّ عنوان آخر يجيز مقاتلة المسلمين؛ فإذا ارتفع عنوان البغي، فإنّ الأصل في علاقة المسلمين هي الأخوة والرحمة والألفة والولاية؛ أمّا إذا لم يرتفع هذا العنوان، فإن أمكن رفعه بغير الحرب وجب، كما تقدّم لدى تحليل آية محاربة البغاة؛ وإلا وجب القتال إلا مع الضرورة أو المصلحة الثانويّة طبقاً للمعايير المتقدّمة.

٤. أخذ العنصر (القيد) الزماني في عقود الصلح والمهادنة

المعروف بين كثير من الفقهاء لزوم شرط مدّة محدّدة في عقد الهدنة، فلا يصحّ العقد دون تحديده بمدّة زمنيّة أو جعله مطلقاً. وقد استثنى المحقّق الحلي وآخرون حالةً واحدة، وهو أن لا تحدّد المدّة لكن يشرط الإمام لنفسه الخيار في النقض متى شاء[١]، حتى أنّ المحقّق النجفي ذكر أنّه لم يجد في هذا الحكم خلافاً بين الفقهاء[٢]. ثمّ اختلفوا بعد ذلك في تحديد هذه المدّة التي شرطوا أخذها في الهدنة.

لكنّ بعض الفقهاء ربط الأمر بيد الحاكم الشرعي ونظره، دون أن يروا وجود دليل على لزوم تحديد المدّة، فضلاً عن أنّ المدّة المحدّدة ما هي شرعاً[٣].

أدلّة مبدأ الإلزام بالتقييد الزماني، عرض وتحليل ونقد

واستدلّ لأصل التحديد بأمور:

الأمر الأول: إنّه مقتضى الأصل بعد أن كان عدم التحديد فيه مفسدة ظاهرة[٤].

ويجاب بأنّنا لا نعلم ماذا يراد من هذا الأصل هنا؟ فإن أريد أصالة بطلان العقود الأوليّة فهي محكومة لعمومات العقود، بل الصلح الواردة في الكتاب والسنّة، وقد تقدّمت، وظهر أنّه لا يوجد قيد زماني في هذه الآيات يصلح للمنع، وإن أريد أصالة الحرب، فقد بحثنا مفصّلاً في الجهاد الابتدائي وأثبتنا هناك أصالة السلم في الإسلام، وأنّه لم تثبت شرعيّة الجهاد الابتدائيّ، بل

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٩.

(٣) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠١؛ والمدرّسي، الوجيز في الفقه الإسلامي ٣: ٤٨٨.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٩.

حتى لو ثبت جوازه فإنّه لا يكفي للمنع هنا؛ إذ لا بدّ من إثبات الوجوب لتحقيق هذه الغاية، كما هو واضح.

كما أنّنا لم نفهم وجه المفسدة الظاهرة؛ فلو ظلّ الصلح هو الحالة السائدة مع إحدى دول الكفر لألف عام دون أن تعتدي علينا هذه الدولة؛ فأيّ مفسدة في بقاء هذا الصلح؛ إلا إذا قصد مفسدة ترك الجهاد الابتدائي وتحصيله، وقد تقدّم عدم ثبوت وجوبه، بل قد تكون المصلحة في الجَهَالة، كما تعرّض له بعضٌ(١).

الأمر الثاني: قصور الإطلاقات عن تناول الصلح غير المحدّد بمدّة زمنيّة معيّنة(٢).

ولم يحدّد بشكل واضح المراد من الإطلاقات هنا؛ ذلك أنّ فيها احتمالين:

١ ـ الإطلاقات العامّة في العقود؛ حيث ذكروا أنّ الجهل في العقود مبطلٌ لها، وهذا الإطلاق الموجود هنا جهل أساسيٌّ في عقد الصلح، فينبغي الحكم بالبطلان(٣).

ويناقش بأنّ مبطليّة الجهل في العقود لها منشأ عقلائيّ، والعقلاء في بابنا لا يرون سفاهةً ولا ضرراً ولا غرراً على الدولة والمجتمع، فهذه هي دول العالم لا ترى أيّ سفاهة أو ضرر في إجراء عقود صلح دائم ولا يوجد دليل شرعي في المعاملات على التحديد بمدّة زمنيّة إلا عندما تكون المدّة جزءاً أساسياً في أحد العوضين كما في عقد الإجارة؛ وعليه، فلا يوجد دليل على لزوم تحديد المدّة، فهذه هي عقود البيع لا تحدّد بمدّة زمنية؛ ولا يرى الشرع ولا العرف عائقاً في ذلك. فالقول بعدم شمول إطلاقات العقود والمعاملات لموردنا في غير محلّه.

هذا كلّه إذا لم نقل بأنّ الإطلاق بنفسه نوعُ تحديدٍ للمدّة تحديداً رافعاً للجهل، وهو التأبيد.

٢ ـ الإطلاقات الخاصّة الواردة في باب الصلح والهدنة؛ وإذا رجعنا إلى أدلّة الصلح المتقدّمة وجدنا بعضها لا يدلّ على الإطلاق وبعضها دالّ، والدالّ لا يزاحمه غير الدالّ، فالآية الأولى، والثانية، والثالثة، والرابعة، والسادسة، والسابعة، والثامنة، والتاسعة.. كلّها ليس فيها قيد المدّة الزمنيّة، بل بعضها يفيد الإطلاق المنتج للحكم كما هو واضح، وهكذا الحال في مثل عهد الإمام

(١) عقد المهادنة: ٣١.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٩.

(٣) انظر: الآصفي، الجهاد: ٤٢٥.

علي لمالك الأشتر. نعم الإجماع وصلح الحديبيّة وصلح الإمام الحسن وأمثال ذلك ليس فيه إطلاق، لكنّ غير الإجماع لا يقيّد الإطلاقات، كما هو واضح، وتقييد الإجماع للإطلاقات فرع حجيّة هذا الإجماع الذي قلنا: إنّه واضح المدركيّة.

وعليه، فإطلاقات العقود، وكذا إطلاقات الصلح والسلام، شاملة للصلح المؤقّت وغيره.

الأمر الثالث: إنّ عقد الهدنة لو أطلق ولم يحدّد بمدّة كان معناه التأبيد، والتأبيد ممنوع في المهادنة[١].

وهذا الكلام صار واضح الضعف على ما بنينا عليه؛ فإنّه لا دليل يمنع عن التأبيد في الصلح والمهادنة إلا على نظرية وجوب الجهاد الابتدائي، وقد تقدّم بطلانها.

وبهذا ظهر أنّ عقد الصلح والمهادنة لا يجب تحديده بمدّة زمنية معيّنة، فلو لم يذكروا مدةً وحصل إطلاق أو صرّحوا بالتأبيد فهو جائز من حيث المبدأ، نعم لو ذكروا التحديد بأجل لكنّهم جعلوه مبهماً بحيث يضطرب ويزيد وينقص، كما لو قالوا: تعاهدنا على الصلح وعدم الاعتداء والتعدّي على بعضنا إلى أن ترتفع حالة الجفاف التي تعمّ البلد الفلاني، فهنا قد يشكل بالجهالة الموجبة للفوضى، فيرجع فيه إلى مباحث كليّات المعاملات والعقود. إلا إذا أرجعت المشكلة هناك إلى مجهوليّة العوضين، وهو أمر لا وجود له هنا، فلا قياس بين البيع والهدنة كما ذهب إليه بعض المعاصرين[٢].

وبهذا يظهر صحّة التمسّك بالكتاب والسنة في الجملة على عدم لزوم تحديد الصلح بمدّة من حيث المبدأ، وأنّ المائز بين عقد الذمّة والجزية وعقد المهادنة ـ على تعريفاتهم لهما ـ ليس تأبيد المدّة أو عدمه، وإنّما خضوع الطرف الآخر للمسلمين فيكون عقد الذمّة، وعدم خضوعه، بل قد يكون هو الأقوى، فيكون عقد الهدنة، وفاقاً للسيّد الخامنئي[٣].

وبهذا يظهر أنّ توافقات وقف إطلاق النار لمدّة زمنية بهدف تأمين خروج المدنيّين أو إجلاء الجرحى أو نحو ذلك نتيجة تدخل المنظّمات الدولية الإنسانيّة وتأمين دخول فرق الإسعاف

(١) جواهر الكلام ٢١: ٢٩٩.

(٢) انظر: عقد المهادنة: ٢٨ ـ ٣١.

(٣) المصدر نفسه: ٨.

وغير ذلك، هو أمرٌ مشروع وعلى القاعدة تماماً.

هذا بناءً على ما توصّلنا إليه، أمّا لو قلنا بلزوم التحديد بمدّة زمنيّة معيّنة، فما هي هذه المدّة شرعاً؟ هل لها تحديد شرعي أو توكل لنظر الحاكم؟ هذا ما بحثناه سابقاً في ملحقات البحث في الجهاد الابتدائي، وقلنا بعدم ثبوت مدّة محددة في الشرع، فراجع، حتى لا نعيد.

٥. ارتباط عقد الصلح بإباحة بنوده وموادّه وشروطه

جاء في كلمات الفقهاء المسلمين أنّه يشترط في عقد الصلح والهدنة أن لا يتضمّن ما لا يجوز فعله، مثل التظاهر بالمنكرات وإعادة المهاجرات المسلمات إلى الكفار، فلو وقع العقد واشتمل على مثل ذلك لم يجب الوفاء به، بل ذهب بعضهم إلى سقوط وجوب الوفاء بتمام بنود الصلح، لا فقط بالبند المخالف للشرع[1]. وقد أطال بعض الفقهاء هنا ـ بمناسبة الحديث عن ردّ المسلمات ـ في التعرّض لأبحاث تتصل بهذا الموضوع، قد يعود بعضها لفقه النكاح والطلاق والعدد، فلا نتعرّض له.

والذي ينبغي قوله هنا هو أنّ عقد الصلح لا يجوز أن يشتمل على محرّم ـ بصرف النظر عن تحديد المحرّمات وعن الأمثلة ـ كأيّ عقدٍ آخر؛ لأنّ هذه العملية تشرعن المنكر، فلا تجوز شرعاً من الناحية التكليفيّة، وتوضيح هذه النقطة وتفصيلها يكون بسرد نقاط:

أوّلاً: إذا أردنا البحث في الناحية التكليفيّة لأصل أخذ بند غير شرعي في عقد الصلح، فقد يقال بالحرمة من ناحية أنّه يقع في روحه على خلاف فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وفيه شائبة تحليل حرام الله وتحريم حلاله. لكن لو كانت الضرورة أو المصلحة الأقوى تفرض على المسلمين ذكر هذا الأمر في بنود الاتفاق، جاز لهم ذلك؛ لقانون الضرورات تبيح المحظورات وقانون التزاحم أيضاً.

ثانياً: هل يصحّ هذا البند أو الشرط في ضمن عقد الصلح من الناحية الوضعيّة أو لا يصحّ على تقدير أخذه؟

الجواب عن ذلك على المشهور هو عدم الصحّة؛ لما دلّ على أنّ الشروط ـ فضلاً عن البنود

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

التي ينصبّ جوهر العقد عليها ـ التي تؤخذ في متن العقد ـ أيّ عقد ـ لا بدّ أن تكون غير مخالفة للكتاب والسنّة، كما قرّروه في مباحث التجارات.

لكنّنا نرى أنّه إذا دلّ الدليل على جواز أخذ بندٍ أو شرط مخالف لكتاب الله تعالى تكليفاً، ولو من باب الضرورة، جاز الالتزام به تكليفاً وعملياً من باب الضرورة؛ بل قد يلزم، وإذا تمكّن المسلمون من عدم الوفاء به في موردٍ أو عند القوّة؛ ولم يكن قد أخذ قيد في العقد يحدّد مدّة قد انجلت أو وضعاً قد تغيّر؛ فإنّ المفترض أن دليل لزوم الوفاء بالشروط سيكون شاملاً للمورد؛ لأنّ دليل شرطيّة الإباحة في الشرط المأخوذ في العقد منصرف عن حال الضرورة الموجبة لرفع التكاليف، ولا أقلّ من عدم إحراز الشمول بعد شبهة الانصراف هذه، فيبقى دليل وجوب الوفاء بالشرط على حاله، ما لم يكن أخذ الشرط المخالف للكتاب والسنّة على نحو الإكراه، أي الأخذ إكراهيّاً، والفرق واضح بين الضرورة والإكراه.

ولتمثيل الموضوع نفترض وقوع عقد صلح بين المسلمين والأعداء، وقد أخذ في عقد الصلح أن يتنازل المسلمون عن جزء من بلاد المسلمين، وكانت الضرورة القاهرة والمصالح العليا تستدعي أن يقبل المسلمون بهذا الشرط في متن العقد؛ وكانت الجهة التي أجرت العقد شرعيّةً؛ فهنا لا توجد مشكلة تكليفيّة في البين بعد إجراء قانون التزاحم أيضاً، لكن لو تغيّرت الظروف وارتفعت الضرورة وصار المسلمون أقوياء، فهل يمكنهم نقض العهد في هذا البند؛ لأنّه مخالف للقرآن مثلاً ـ بصرف النظر عن المناقشة في المثال ـ أو لا يجوز لهم ذلك استناداً إلى دليل وجوب الوفاء بالعقود والشروط؟

هنا يلاحظ أنّ الأدلّة الدالّة على بطلان الشروط المخالفة للكتاب منصرفة عن حال الضرورات وقانون التزاحم، ولا سيما على مستوى الأمّة بأسرها، ونقض العهد لا يجوز، فالمفترض نفوذ العقد ببنوده على الأجيال اللاحقة. ونتيجة هذا الذي قلناه ظاهرُ ابن الجنيد[1].

ثالثاً: إذا صحّ أخذ هذا شرطٍ في ضمن العقد، صحّ العقد بلا نقاش بينهم، أما إذا بطل الشرط، فهل يبطل عقد الهدنة كلّه أو لا؟

والجواب بتبعيّة الأمر للنظريّة التي يتوصّل إليها الفقيه من سريان الفساد من الشرط إلى

---

(١) انظر: تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٢٣؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٧٨ ـ ٩٧٩.

العقد؛ فإذا قيل به بطل، وإلا ـ كما هو الأقرب ـ فلا.

نظريّة التمييز في الشرط بين المهادنة وسائر العقود، وقفة مع المحقّق العراقي

تُفهم من كلمات المحقّق ضياء الدين العراقي هنا[١] **محاولةٌ** ترى التمييز بين عقد الهدنة وسائر العقود والمعاملات كالبيع والإجارة.. في مسألة الشروط بشكلٍ عام؛ وذلك أنّ الشرط في سائر العقود يؤخذ على نحو تعدّد المطلوب، أمّا في الهدنة فعلى نحو وحدة المطلوب. ومعنى ذلك أنّه إذا بطل الشرط في الإجارة مثلاً فلا يضرّ ذلك بأصل بنية العقد وكينونته؛ لأنّ أصل المعاملة مغاير للشرط المأخوذ فيها؛ كأن يستأجره على إدارة شركته ويشرط في العقد أن يسمح له بالتصرّف في سيارته، فإنّ عناصر العقد الرئيسة هنا من المؤجر والمستأجر والأجرة و.. كلّها مغايرة لطبيعة الشرط الذي أخذ في متن العقد، وهذا على خلاف الحال في عقد الصلح؛ فإنّ كلّ شرط يؤخذ في العقد يشكل بنداً من البنود، ويصدق عليه أنّه مما وقع عليه العقد؛ ولهذا وجدنا أنّ الكثير من الفقهاء التزموا بعدم فساد العقد بفساد الشرط؛ لكنّهم في باب الصلح والهدنة ذكروا أنّ فساد الشرط يوجب فساد العقد.

وهذا الكلام أيضاً غير واضح؛ وذلك أنّه يمكن تصوّر تعدّد المطلوب في المهادنة أيضاً، كأن يكون العقد منصبّاً على وقف الحرب وعودة حالة السلام، ويؤخذ في ذلك شرطٌ إضافيّ جانبي؛ والعقلاء يميّزون هنا أيضاً.

وقد لاحظتُ بعد تسجيلي هذا الإشكال أنّ السيد الخامنئي قد ذكره، وأضاف بأنّ أقصاه ثبوت الخيار؛ لفساد جزء موضوع العقد، دون القول بالبطلان رأساً[٢].

رابعاً: ورد في بعض المصادر ـ نقلاً عن ابن الجنيد الإسكافي ـ أنّه قد روي في بعض الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: أنّ حيّاً من العرب جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالوا: يا رسول الله، نسلم ولا ننحني (نحني) ولا نركع. فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: «نعم، ولكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم». فقالوا: نعم. فلما حضرت الصلاة أمرهم بالركوع والسجود، فقالوا: أليس قد شرطت

---

(١) انظر: شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٣٩٨.

(٢) انظر: عقد المهادنة: ٦٦ ـ ٦٧.

لنا أن لا ننحني ولا نركع؟! فقالﷺ: «أليس قد أقررتم أنّ لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم؟!»(١).

وقد أُوّلت هذه الرواية بأنّها تدلّ على أنّ الشرط العام ماضٍ ونافذ على الخاص، أو يكون الشرط الأخير ناسخ للأوّل، كما نسب إلى ابن الجنيد نفسه ممارسة هذا التأويل(٢).

والذي يبدو لنا أنّ هذا الحديث ـ بعد كون ارتباطه بالإسلام أقوى من ارتباطه بالصلح والهدنة ـ لا يُعتمد عليه؛ لأمرين:

أحدهما: إنّه غير معلوم السند في مصادر الحديث، حيث لم نعثر عليه مسنداً في أيّ مصدر حديثيّ لا شيعي ولا سنّي، بل لم نعثر عليه إلا في نقل الحلّي له، فلا دليل يُثبت هذه الواقعة التاريخيّة.

ثانيهما: حتّى لو ثبت سند هذا الحديث، يبعد التصديق به؛ وذلك أنّ العقود والاتفاقات تابعة للقصود كما أنّها تابعة للمفهوم العرفي للكلام عامّة، وهؤلاء القوم ـ بحسب هذه الرواية ـ كأنّهم أُخذوا غرّةً بالجملة الأخيرة التي قالها النبيّ؛ وشاهد ذلك أنّهم بعد إسلامهم أرادوا الامتناع عن السجود والركوع محتجّين بالعقد؛ وهذا يؤكّد أنّهم ما فهموا من جملة «لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم»، ما يُلزمهم بالصلاة عندما وقعت الجملة متصلةً بالشرط الاستثنائي الذي طالبوا به، وأنّهم عندما رضوا بها افترضوا خروج الشرط عنها. وبعبارةٍ أخرى: إنّ قول النبي في جواب طلبه: «نعم»، قرينة اتصاليّة تمنع عن انعقاد إطلاق في الجملة التالية: «ولكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم»، فتولد تلك الجملة مقيّدةً بهذه القرينة المتصلة، فكيف يمكن إعادة فصل هذه الجملة عن حيثيّة الاتصال المرتبطة بها لإنتاج إلزامٍ عام؟! إنّ هذا غير عرفي إطلاقاً، إلا إذا بني التوافق على نوع من التغرير والتلاعب اللفظي، وهو غير عقلائيّ، بل واضح البعد.

٦ـ متولّي عقد الهدنة والسلام (من بيده قرار السلم)

من يتولّى عن المسلمين أن يتخذ قرار السلم فيهم؟ وهل يمكن لآحاد المسلمين أو لمجموعة

---

(١) منتهى المطلب (ط ـ ق) ٢: ٩٧٩.

(٢) المصدر نفسه.

منهم أن تفعل ذلك ويكون فعلها ملزماً لسائر المسلمين أو لا؟

الظاهر من كلمات العديد من الفقهاء أنّ متولّي عقد الهدنة هو إمام المسلمين أو من يقوم مقامه[١]، وقيّد بعضهم بما إذا كان الصلح على العموم أو لأهل بلدٍ كبير أو لصقعٍ وناحية من نواحي بلاد المسلمين[٢]، وهذا ما يُفهم منه أنّ الصلح لو كان على مستوى أقلّ من ذلك، أمكن لغير الإمام والقائم مقامه فعل ذلك.

ويترتّب على هذا الحكم أنّ السلطة غير الشرعيّة لا تملك ـ ولو كانت أمراً واقعاً ـ صلاحية توقيع مثل هذه الاتفاقات، ولا تكون اتفاقاتها ملزِمة ما لم تأخذ شرعيّتها من إمضاء من بيده السلطة الشرعيّة ولو لم يكن مبسوط اليد.

ومن ناحية أوليّة، من الطبيعي أنّ مثل هذه الاتفاقات الكبرى لا يمكن تسليمها لآحاد الناس، وإنّما هي أمر يتصل بالشأن العام. وكلّ ما يتصل بالشأن العام في قضايا الحرب والسلم يكون أمره بيد الجهة المتولّية لهذا الشأن العام كما سبق وأسلفنا ذلك، وهذا كلّه واضح.

الموقف من اتفاقيّات الدول غير الشرعيّة

إنّما الكلام لو كانت هناك دولةٌ غير شرعيّة، بمعنى عدم شرعيّة سلطتها، وكانت هي دولة الأمر الواقع فهل تنفذ معاهداتها أو لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلى نفوذها، واستند في ذلك إلى سيرة أهل البيت، وكذلك سيرة العلماء والعوام عبر الزمن دون ردع ولا نكير، فإنّ أهل البيت وسائر علماء المسلمين كانوا يتعاملون مع أموال الجزية والخراج تعاملاً طبيعيّاً؛ ولم نسمع أنهم حرّموها؛ لأنها جاءت وفق عقود واتفاقات وقّعت مع سلاطين الدولتين: الأمويّة والعباسيّة، بل يعزّز ذلك بمرسلة الصدوق عن الرضا عليه السلام من أن «بني تغلب[٣] أنفوا من الجزية، وسألوا عمر أن يعفيهم، فخشي أن يلحقوا بالروم، فصالحهم على أن صرف ذلك عن رؤوسهم، وضاعف عليهم الصدقة (فرضوا بذلك)،

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠١؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٤١٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: شرائع الإسلام ١: ٢٥٥؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣١٢.

(٣) وهم المعروفون بنصارى العرب.

فعليهم ما صالحوا عليه، ورضوا به إلى أن يظهر الحقّ»[١].

وهذا كلّه يؤكّد أنّ سيرة أهل البيت إمضاء كلّ معاملات حكّام الجور التي لا تمسّ أو تقف على النقيض من مصالح الأمّة؛ فالمفترض تصحيح كلّ معاملة يقوم بها الحاكم ولو كان جائراً ما لم تعارض الشرع أو تمسّ المصالح العليا العامّة للمسلمين[٢].

لكن يمكن أن يناقش هذا الكلام بأنّه قد يكون سكوت الأئمّة ناشئاً عن الضرورة، فنحن لا نعرف حيثيّاته، وربما لو ارتفعت الضرورة لم يعد اتفاق حكّام الجور ملزِماً، من هنا لا تكون هذه الاتفاقات ملزِمة؛ وإنّما منطق الضرورة هو الملزِمُ حينئذٍ؛ من هنا يمكن القول بنفوذ هذه المعاهدات على المسلمين من باب ضرورة الأمر الواقع.

إلا إذا قيل: إنّه لو كان الأمر لأجل قانون الضرورة لبيّن أهل البيت ـ ولو مرّة واحدة ـ لشيعتهم أنّه عندما يمكنهم ذلك فليتحلّلوا من التعامل بأموال الجزية والخراج. ولعلّ مرسلة الصدوق توحي بذلك من حيث إنّها علّقت الأمر أخيراً بظهور الحقّ، وهو دولة أهل البيت، مما يعني أنّه قد يحصل تغييرات في الأمور في تلك المرحلة.

وإن أمكن الجواب بأنّ أهل البيت أوضحوا مراراً عدم شرعيّة السلطة القائمة وقراراتها، وهذا كافٍ في انعقاد وعي متشرّعي هنا، كما أنّ مرسل الصدوق ضعيف الإسناد على التحقيق.

بل قد يمكن القول بأنّ سكوتهم ربما يكون نابعاً من إمضائهم من جهة كونهم أولياء الأمّة الحقيقيّين، فرأوا أنّ ما فعله الحاكم غير الشرعي صحيحاً فأمضوه، فلم يكن هناك في سكوتهم أيّ دليل لا على قاعدة صحّة معاملات الحاكم، ولا حتى على ضرورة الأمر الواقع.

فالأصحّ عدم نفوذ معاملات السلطات غير الشرعيّة في قضايا المعاهدات السلميّة، لأنّها معاهدات ومعاملات صدرت من غير أهلها، فهذه السلطات ليس لها أهليّة عقد مثل هذه المعاهدات، إلا مع إمضاء الجهة الشرعيّة أو حكم قانون الضرورة والعناوين الثانويّة.

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥٢، كتاب الجهاد، أبواب الجهاد العدو، باب ٦٨، ح٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣١٢ ـ ٣١٣؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

٧. الوفاء بعقد الهدنة

ما دامت الهدنة سارية يلتزم بها الطرف الآخر، فإنّه يجب الالتزام بها شرعاً، ولا يجوز نقضها.

ويمكن أن يستدلّ لوجوب الوفاء باتفاقيّات الصلح والهدنة بتوليفة مركّبة من عدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: عمومات وجوب الوفاء بالعقود والشروط فهي تشمل مثل هذه العقود حيث لا تقييد فيها بغيرها.

الدليل الثاني: الاستدلال بالآيات القرآنية الدالّة على لزوم الوفاء باتفاقيّات السلام ما دام الطرف الآخر ملتزماً بها؛ كقوله تعالى: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٤)، وقوله سبحانه: ﴿**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٧).

فهذه الآيات واضحة في الإلزام بالوفاء بعهد الهدنة والصلح عندما لا ينقضها الطرف الآخر، ووجوب الاستقامة له في هذا المجال. ووجوب الوفاء بالعهد في هاتين الآيتين ضمن سياق البراءة من المشركين في مطلع سورة التوبة، إضافة إلى تصريح الآية الأولى بأنّ الطرف الذي لا بدّ أن يفي له المسلمون بالعهد هم المشركون.. ذلك كلّه يؤكّد مدى أهميّة وضرورة الوفاء بالعهد في التشريعات الإسلاميّة، ولا سيّما أنّ هذه الآيات نزلت والمسلمون في موقع القوّة دون الضعف.

إلا إذا قيل بأنّ هذه الإلزامات جاءت في موقع توهّم الحظر، فلا تدلّ على الوجوب.

وقد جاء في عهد الإمام علي لمالك الأشتر: «وإن عقدت بينك وبين عدوّك عقدة أو ألبسته منك ذمّة، فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمّتك بالأمانة، واجعل نفسك جنة دون ما أعطيت، فإنّه ليس من فرائض الله شيء الناس أشدّ عليه اجتماعاً مع تفرّق أهوائهم وتشتّت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود. وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر؛ فلا تغدرن بذمتك، ولا تخيسن بعهدك، ولا تختلن عدوك، فإنّه لا يجترئ على الله إلا جاهل شقي. وقد جعل الله عهده وذمّته أمناً أفضاه بين العباد برحمته..»[1].

---

(١) نهج البلاغة: ٤٤٢ (تحقيق: صبحي الصالح).

الدليل الثالث: ما دلّ من الكتاب والسنّة على وجوب الوفاء بالعهود عموماً، ففي القرآن الكريم جاء قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا**﴾ (الإسراء: ٣٤)، والآية وردت في سياق آيات أحكاميّة عديدة وتأمر بالوفاء بالعهد دون تقييده بنوعٍ خاص منه، وتردف بأنّ العهد يُسأل عنه أو يسأل عن وفاء الناس به، مما يضاعف من عنصر الإلزام في الآية.

إلا إذا قيل بأنّ جمع هذه الآية مع آية أخرى شبيهة يرجّح كون المراد بالعهد هنا هو عهد الله بالخصوص، حيث قال تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥٢).

وفي سياق مدح أولي الألباب، وهو سياق يرغّب ويحضّ على الوفاء بالعهد وإن لم يكن ظاهراً في الإلزام بالوفاء، قال سبحانه: ﴿**أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ**﴾ (الرعد: ١٩ ـ ٢٠)، فإذا أخذنا بإطلاق الميثاق أو لم نخصّص عهد الله بالعهد الذي يعقده الإنسان مع ربّه، وهو نظير النذر واليمين، كانت الآية حاضّة على العمل بالعهود والمواثيق.

وقد تحدّث القرآن عن ناقضي العهود بذمٍّ وتقريع، قال تعالى: ﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ**﴾ (الأنفال: ٥٥ ـ ٥٦)، وفي مقام الذمّ أيضاً قال سبحانه: ﴿**أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ (البقرة: ١٠٠).

وورد مدح المؤمنين بالوفاء بالعهد، قال تعالى: ﴿.. **وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾ (البقرة: ١٧٧)، وقال سبحانه: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ.. وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ**﴾ (المؤمنون: ١ ـ ٨)؛ وقد تكرّرت هذه الآية في سورة (المعارج: ٣٢) أيضاً.

أمّا من السنّة، ففي الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين: «إنّ لأهل الدين

علامات يُعرَفون بها: صدق الحديث، وأداء الأمانة، ووفاء العهد، وصلة الأرحام..»[١]، وفي خبر سليم بن عامر، عن عمرو بن عَبَسَة، قال: ..سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «من كان بينه وبين قومٍ عهد فلا يحلّ عقدةً ولا يشدّها حتى يمضي أمدها أو ينبذ إليهم على سواء..»[٢].

وفي خبر عنبسة بن مصعب، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ثلاث لم يجعل الله عزّ وجل لأحد فيهنّ رخصة: أداء الأمانة إلى البرّ والفاجر، والوفاء بالعهد للبرّ والفاجر، وبرّ الوالدين برّين كانا أو فاجرين»[٣]. وفي خبر أبي مالك قال: قلت لعليّ بن الحسين عليه السلام: أخبرني بجميع شرائع الدين، قال: «قول الحقّ، والحكم بالعدل، والوفاء بالعهد»[٤]؛ وفي خبر الجعفريّات بسنده إلى عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»[٥]. وفي إحدى خطب أمير المؤمنين ـ تعليقاً على معاوية ـ قال: «.. فليصنع ما بدا له؛ فإنّا غير غادرين بذمّتنا، ولا ناقضين لعهدنا، ولا مروّعين لمسلمٍ ولا معاهد، حتى ينقضي شرط الموادعة بيننا إن شاء الله»[٦]؛ وفي خبر عبد الله بن بُكَير، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أربعة أسرع شيء عقوبةً:.. ورجل عاهدته على أمرٍ، فمن أمرك الوفاء له، ومن أمره الغدر بك..»[٧]، وفي خبر الراوندي بإسناده عن موسى بن جعفر، عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لما خلق الله جنّة عدن ـ إلى أن قال ـ قال الله تعالى: وعزّتي وجلالي وارتفاع مكاني، لا يدخلك مدمنُ خمر.. ولا ختار، وهو الذي لا يوفي بالعهد»[٨]، وفي الخبر عن أمير المؤمنين أنّه قال: «أفضل الأمانة الوفاء بالعهد، وقال: من دلائل الإيمان الوفاء بالعهد»[٩].

---

(١) الكافي ٢: ٢٣٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٩٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، باب ٤، ح٢١.

(٢) مسند ابن حنبل ٤: ١١٣؛ وصحيح ابن حبّان ١١: ٢١٥.

(٣) الكافي ٢: ١٦٢، و٥: ١٣٢.

(٤) الخصال: ١١٣.

(٥) مستدرك الوسائل ١٦: ٩٦ ـ ٩٧.

(٦) المفيد، الإرشاد ١: ٢٧٦.

(٧) الخصال: ٢٣٠.

(٨) الراوندي، النوادر: ٣٢٩؛ وبحار الأنوار ٨: ١٩٩؛ ومستدرك الوسائل ١٦: ٩٦.

(٩) مستدرك الوسائل ١٦: ٩٧؛ وانظر: الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ١١٩.

إلى غيرها من الروايات، وأغلبها ـ إن لم يكن جميعها ـ ليس لديه سندٌ صحيح، لكنّها غير معارَضة، بل موافقة للكتاب فتخرّج شاهداً لا دليلاً.

نعم، ورد في بعض الروايات النهي عن الغدر ـ ومنها روايات تامّة السند والدلالة ـ مثل خبر طلحة بن زيد، وخبر يحيى بن عبد الله بن الحسن، وخبر الأصبغ بن نباتة، وكذلك صحيحة الثمالي وجميل بن دراج، وخبر مسعدة بن صدقة، وخبر عبد الله بن سليمان، وخبر حبّة العرني[1].

الدليل الرابع: سيرة المتشرّعة، بل العقلاء، والقائمة على ذمّ نقض العهود والمواثيق، ولم نجد في النصوص الدينية إلا تأييداً لهاتين السيرتين.

وبهذا ظهر ـ من ضمّ الأدلّة إلى بعضها، إلى جانب الإجماع ـ وجوب الوفاء بعقود الصلح والهدنة وأمثالها حسب المقرّر في الاتفاق؛ ولا يجوز نقضها حتى لو رأى المسلمون مصلحةً لهم في ذلك؛ فإنّ محض المصلحة لا يلغي الأحكام الشرعيّة.

ولا فرق في الأدلّة المتقدّمة ـ لا أقلّ أغلبها وغير اللبّي منها ـ بين حال قوّة المسلمين أو ضعفهم؛ فإنّ النصوص ليس فيها مثل هذا التمييز في مسألة الوفاء بالعهود وعدم جواز نقضها.

٨. حالات جواز نقض العهد

ظهر من الأدلّة المتقدّمة وجود إطلاقات تمنع عن نقض العهد الذي يوقّعه المسلمون مع عدوّهم، **إلا أنّه في بعض الحالات يرخّص في النقض، وهذه الحالات هي:**

٨.١. نقض الطرف الآخر للمعاهدة، المفهوم والأشكال

الحالة الأولى هنا هو أن يخرق الطرفُ الآخر هذه الهدنة وينقضها، وفي هذه الحال يجوز للمسلمين نقضها، كما يجوز لهم الحفاظ عليها، ما لم يشملهم دليل الجهاد.

ويمكن الاستدلال لذلك بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ ذلك مقتضى الشرط الضمني في العقود عموماً، إن لم يكن مصرّحاً، أن

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٨ ـ ٦٠، ٦٧، ٦٨ ـ ٧٠، ٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٥، ح ٢، ٣، وباب ٢٠، ح٣، ٦، وباب ٢١، ح ١ ـ ٣.

يثبت للطرف الآخر خيار فسخ العقد عندما يخلّ الطرف الأوّل بأهمّ بنود هذا العقد، فالاعتبار العقلائي يجعل للطرف الثاني الحقّ في اعتبار العقد لاغياً عندما ينقضه الطرف الأوّل، ولا سيّما أنّ بعض أبرز أشكال النقض يكون بشنّ العدوّ حرباً على المسلمين، ومن الطبيعي هنا شمول دليل الجهاد للموقف وتحقّق موضوعه، وهو عنوان الدفاع. والاعتبار العقلائي مقيِّدٌ لبّي لإطلاقات وجوب الوفاء بالعقد والشرط هنا.

الوجه الثاني: ما ذكره بعضٌ، من الاستناد إلى بعض الآيات القرآنيّة التي ربطت الوفاء بالعهود والمهادنات بوفاء الطرف الآخر بها، قال سبحانه: ﴿.. **فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ**..﴾ (التوبة: ٧)، وقال تعالى: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ**..﴾ (التوبة: ٤)، فهذه الآيات تُلزم المسلمين بالوفاء بالعهد ما دام الطرف الآخر عاملاً به[1]، ومفهوم هاتين الآيتين سقوط هذا الوجوب عندما لا يعمل الطرف الآخر بمقتضى العهد الموقّع بين الطرفين.

الوجه الثالث: الاستناد إلى مطلع سورة براءة؛ فإنّها ـ كما أسلفنا في محلّه ـ جاءت لتعلن الحرب على الكافرين بعد نقضهم العهود وخرقهم الاتفاقات، فنفس هذه السورة بسياقها التاريخي خير شاهد على أنّ الطرف الآخر إذا نقض العهد جاز للمسلمين فعل ذلك، بل اعتبر العقد لاغياً إذا أرادوا ذلك.

وعليه، فالصحيح جواز اعتبار الهدنة لاغيةً إذا نقض الطرف الآخر العهد.

تحديد معنى وصور نقض الطرف الآخر للمعاهدة

إلا أنّ السؤال هنا في تحديد معنى "نقض الطرف الآخر للعهد"؛ وذلك أنّ هنا صورتين أساسيّتين:

الصورة الأولى: أن يقوم الطرف الآخر بماله من هويّة جمعية رسميّة بنقض العهد، بأن تعلن الحكومة الرسميّة التي تمثل الطرف الآخر الحربَ على بلاد المسلمين، ثمّ تحرّك جيوشها، وهنا من الواضح أنّ نقض العهد قد حصل عرفاً وعقلائيّاً، فيحقّ للمسلمين اعتبار العقد لاغياً

---

(١) انظر: عقد المهادنة: ٧٩ ـ ٨٠.

حينئذٍ.

الصورة الثانية: أن تقوم مجموعة أو مجموعات أو أفراد من الطرف الآخر بالاعتداء على المسلمين ونقض العهد، فمثلاً إحدى المجموعات المسلّحة في الطرف الآخر تعتدي على قرية حدوديّة مسلمة، لكنّ دولة ذلك البلد والممثل الرسمي للطرف الآخر، سواء كان مَلِكاً أم حكومةً أم رئيس دولة أم غير ذلك، لا تمضي فعلهم ولا تدعمه ولا تسانده أو تتسبّب هي به، ففي هذه الحال لا يقال عرفاً ولا عقلائياً: إنّ الطرف الآخر قد نقضَ العهد؛ لأنّ الطرف الآخر ليس آحاد مواطني الدولة الأخرى على نحو المجموعيّة، بحيث لو أخلّ ـ ولو مواطن واحد ـ انخرم العقد والاتفاق، وإنّما هو الجهة الممثلة لهؤلاء المواطنين.

ويتبع هذا الأمر:

أوّلاً: ليس المهم أن تُعلن الدولة الأخرى براءتها مما فعلته مجموعة مسلّحة عندها، بحيث لو لم تعلن براءتها، بل التزمت السكوت أو كانت راضية في واقع أمرها القلبي كانت ناقضةً للعهد، خلافاً لما ذكره الشيخ الطوسي، حيث قال: «فإن خالف جميعهم في ذلك انتقضت الهدنة في حقّ الجميع، وإن وجد من بعضهم نظر في الباقين فإن لم يكن منهم إنكار بقول أو فعل ظاهر أو اعتزال بلادهم أو مراسلة الإمام بأنّهم على خلف، كان ذلك نقضاً للهدنة في حقّ جميعهم، وإن كان فيهم إنكار لذلك كما بيّناه كان الباقون على صلحه دون الناقضين؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله صالح قريشاً فدخل في صلحه خزاعة، وفي صلحهم بنو بكر. ثمّ إنّ بني بكر قاتلوا خزاعة، وأعانهم قوم من قريش، وأعارهم السلاح، فنقض رسول الله صلى الله عليه وآله الهدنة وسار إليهم ففتح مكّة. وأمّا إذا أنكر الباقون فالهدنة ثابتة في حقّهم..»[1]، وكذلك العلامة الحلّي حين قال: «إذا عقد الإمام الهدنة وجب عليه الوفاء بما عقده ما لم ينقضه المشركون، فإن شرعوا في نقضه، فإن كان الجميع وجب قتالهم، وإن كان البعض، فإن أنكر الباقون ما فعله الناقضون بقولٍ أو فعل ظاهر، أو اعتزلوهم، أو راسلوا الإمام يعرّفونه إنكارَهم وإقامَتهم على العهد، كان العهد باقياً في حقّهم، وإن سكتوا كانوا ناقضين أيضاً»[2].

---

(١) المبسوط ٢: ٥٨.

(٢) تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٢٤؛ وانظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٧٧.

والسبب في ذلك أنّ الاتفاق الموقّع يُلزم الطرف الآخر بعدم الاعتداء ووقف الحرب، والمفروض أنّ هذا الطرف المتمثل بدولة الكافرين مثلاً قد التزم بذلك. ومجرّد أنّ بعض المواطنين في تلك الدولة قد أخلّ واعتدى على المسلمين لا يصدق معه عرفاً وعقلائياً أنّ الدولة قد خرقت الاتفاق حتى لو لم تعلن ـ بعد علمها بما حصل ـ أنّها بريئة من الفاعل، بل التزمت السكوت والصمت، بل حتى لو كانت راضية ومسرورة بفعل هؤلاء على المستوى القلبي؛ لأنّ الرضا وعدم الرضا لم يؤخذا في العقد، بل ما أخذ هو واقع عدم الاعتداء والتعدّي على الدولة المسلمة وبلاد المسلمين، وقد حصل.

ثانياً: عدم انخرام اتفاق الهدنة لا يعني أنّه لا يحقّ للمسلمين ـ دولةً ومواطنين ـ الدفاع عن أنفسهم وبلادهم من اعتداء هذه المجموعة أو تلك، بصرف النظر عن تحرّكها بدعمٍ من دولتها أو عدمه؛ لأنّ دليل الدفاع عن النفس ساري المفعول هنا، بل مثل هذه الحالات تؤخذ شروطاً ضمنيّة ارتكازيّة في عقود المهادنة.

يضاف إلى ذلك، أنّ من حقّ البلد الإسلامي مطالبة الدولة الأخرى بمعاقبة الذين اعتدوا واتخاذ إجراءات في حقّهم؛ فإذا فعلت تلك الدولة ذلك كان به، أما إذا لم تفعل كان بإمكان المسلمين اتخاذ إجراءات إذا سمحت بذلك بنود عقد الهدنة، والأمر يوكل للظروف والملابسات كما ذكر بعض الفقهاء[1].

حالة خرق الطرف الآخر للهدنة ثمّ إعلانه الندم فوراً

وإذا تخطّينا هذا الفرض، ورأينا أنّ الطرف الآخر ـ بالجهة الرسميّة التي تمثله ـ قد نقض العهد، لكنّهم سرعان ما أعلنوا الندم والتوبة واستعدادهم للالتزام ببنود الاتفاق، فما هي النتيجة التي تترتّب حينئذٍ؟

ذُكر هنا رأيان:

أ ـ رأيٌ ذهب إلى قبول التوبة منهم، ومن ثمّ عود الأمور إلى ما كانت عليه قبل حصول الخرق من الطرف الآخر. وهذا ما نقله العلامة الحلّي عن ابن الجنيد، دون أن يعلّق عليه، كما نفى عنه

(١) انظر: عقد المهادنة: ٨٣ ـ ٨٤.

البأسَ المحقّقُ النجفي[١].

ب ـ ورأيٌ آخر ذهب إلى أنّه بخرقه الاتفاق سَقَطَ العقد. ومجرّد أنهم أعلنوا التوبة لا ينفع، فالعهد السابق سقط، والعهد الجديد يحتاج إلى عقدٍ جديد، فالمفترض الحكم بانتهاء حال الهدنة معهم حتى لو تابوا، وهذا ما ذهب إليه أمثال السيّد الخامنئي[٢].

والصحيح قولٌ ثالث نطرحه هنا، وذلك أنّ مجرّد خرق الطرف الآخر لاتفاق الهدنة لا يعني زوال الاتفاق ولا يعني الإلزام بإبقائه؛ بل يعني أنّ للطرف المسلم الخيار في النقض، فالأدلّة السابقة الدالّة على سقوط وجوب الوفاء بالهدنة عندما يخرقها الطرف الآخر أقصى ما تدلّ عليه أنّه إذا لم يستقم الآخر سقط وجوب الوفاء بالعهد، لا سقط جوازه، ولا سقط العهد كحالة وضعيّة، فالأصحّ أنّه مع خرق الطرف الآخر، سواء تاب أم لم يتب، يحقّ للمسلمين إعلان نهاية الهدنة وإسقاط العقد السابق، ولا يجب عليهم القبول، خلافاً لما توحيه كلماتٌ لابن الجنيد وغيره، كما يحقّ لهم الإبقاء على الهدنة وقبول توبة الطرف الآخر والاستمرار في العقد الأوّل بلا حاجة إلى فرض عقدٍ جديد، خلافاً لما ذهب إليه الخامنئي.

الوضع القانوني لمواطني الدولة الخارقة للعهد المتواجدين في الجغرافيا الإسلاميّة

وتبقى قضيّة أساسية هنا تعرّض لها الفقهاء، وهو أنّه لو خرق الطرف الآخر العهد، وكان بعض غير المسلمين في يد المسلمين أو في بلدهم، وألقى المسلمون القبض عليهم، فبعد انخرام الهدنة هل يحقّ للمسلمين احتجازهم أو هدر دمهم أو يجب عليهم ردّهم إلى مأمنهم فوراً، سواء كان هؤلاء هم أنفسهم ممن خرق العهد أم كان الناقض شخصاً آخر؟

ذهب جماعة من الفقهاء إلى وجوب ردّ هؤلاء إلى مأمنهم، مطلقين القول في ذلك دون تمييز بين كونهم ممّن ساهم في نقض الهدنة أو لا، لكنّ العلامة الحلي نفسه في بعض كتبه الأخرى[٣] أخذ في المسألة تفصيلاً بين أن يكون هذا الداخل قد ألزم بحقّ، كما لو شارك في عمليّة النقض،

---

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٧٧؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٨٠؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢) انظر: عقد المهادنة: ٨٢.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٧٨ ـ ٣٧٩؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٨٠.

أو ساعد العدو، أو قتل إنساناً أو.. وبين ما إذا لم يفعل ذلك، ففي الحالة الأولى يستوفي المسلمون منه الحقّ ويرتّبون عليه العقوبة، أمّا في الحالة الثانية فيجب عليهم ردّه إلى مأمنه. وقد علّل الحلّي ذلك بأنّ هذا الكافر قد دخل بلاد المسلمين بأمانٍ منهم، فيجب ردّه إلى مأمنه، وإلا كان ذلك خيانة من المسلمين، وهي غير جائزة.

وقد رفض السيّد الخامنئي الاستدلال بالخيانة هنا؛ لعدم صدق الخيانة على المجازاة على ارتكاب الخيانة من العدوّ المهادن، من هنا ذهب في عمليّة الاستدلال إلى سلوك طريقٍ آخر؛ حيث قال بأنّه إذا كان المراد الاستدلال بأدلّة وجوب ردّ المؤمَّن إلى مأمنه كان به، ثم حاول الخروج من الاستدلال بأدلّة الأمان عبر التمييز بين الهدنة والأمان، لكن مع ذلك ذكر أنّ الذهن المتشرّعي ترتكز فيه في مثل هذه الحالات ضرورة الردّ إلى المأمن، ثم ترقّى بأنّ ملاحظة مجموع الأدلّة والفتاوى في التعامل مع العدوّ خارج ميدان الحرب تقرّب فرضيّة وجوب الردّ إلى المأمن مطلقاً، كما ذهب إليه العلامة في بعض كتبه وصاحب الجواهر أيضاً[1].

والصحيح هنا التمييز بين من شارك في نقض العهد والاعتداء على المسلمين، ثمّ أعلن المسلمون ـ طبقاً لما لهم من الحقّ ـ إلغاء عقد المهادنة، وبين من لم يشارك في النقض، بل صادف وجوده عند حصول حالة انتقاض العهد؛ وذلك أنّه إذا حصل النقض من طرف العدوّ فإن لم يعلن المسلمون إلغاء الهدنة لم يكن بإمكانهم التعامل مع هؤلاء بوصفهم حربيّين؛ لأنّ حال الحرب لم تحصل بعدُ، بل يتعامل معهم وفقاً للقوانين الجزائيّة والجنائيّة الإسلامية تبعاً لما حصل الاتفاق عليه تصريحاً أو ضمناً في عقد الهدنة نفسه أو ما يلحق به من الاتفاقات الدوليّة، وأمّا إذا أعقب خرق الطرف الآخر للهدنة إعلان المسلمين إلغاء حال الهدنة، انتقلت العلاقة بين البلدين من حال الهدنة إلى حال الحرب. والمفروض أنّ هؤلاء ممن يصدق عليهم أنّهم جزء من الاعتداء على بلاد المسلمين، فيتعامل معهم معاملة الأسرى، طبقاً لحالة مقاتلٍ ألقى المسلمون القبض عليه متلبّساً بجريمة الاعتداء عليهم، وكون حال الجريمة في لحظة وقوعها ليس حال الحرب، بل حال الهدنة، ليس بفارقٍ بالنظر العرفي ولا خصوصيّة له هنا. أمّا إذا كان الكافر ممّن دخل

(١) انظر: عقد المهادنة: ٨٤ ـ ٨٥.

بلاد المسلمين بمجوّز قانوني ولم يشارك في عمليّة الاعتداء والنقض، لم يكن يجب على المسلمين ـ بل لا يجوز لهم ـ اعتباره حربياً، لأنه حتى لو كان من رعايا الدولة المعتدية وأعلن المسلمون إلغاء اتفاقيّة الهدنة، لكن حيث لم يتلبّس هو نفسه بالاعتداء، والمفروض أنّه حصل على تأشيرة دخول تسمح له بالإقامة مدّة معينة في بلاد المسلمين، فإنّ نقض هذا الاتفاق معه لمجرّد أنّ دولته خرقت حال الهدنة إلى حال الحرب، لا مبرّر له، بل المفترض أنّه دخل باتفاق ـ سواء سمّيناه أماناً أم لا ـ ويجب الوفاء بالعقد معه تبعاً لبنود هذا الاتفاق نفسه. ولا ترابط بين حربيّة الدولة الكافرة وكون تمام رعاياها حربيّين كما ذكرناه مفصّلاً فيما سبق من أبحاث عند تحديد معنى الحربي وغير ذلك.

وبهذا التحليل لم نعد بحاجة إلى الاستناد لا إلى دليل الأمان بالمعنى الأخصّ، ولا إلى دليل الخيانة ولا إلى الارتكاز المتشرّعي، ولا غير ذلك، بل إنّ بعض هذه الأدلّة هو في نفسه مشكل.

٢.٨ . ثبوت خيار النقض في المعاهدات، شرعيّته وتأثيره

ثاني الحالات هنا هو أن يؤخذ في متن العقد شرط أن يكون لإمام المسلمين حقّ نقض الهدنة وخيار فسخها متى شاء؛ فإنّه إذا أخذ هذا الشرط في العقد كان من حقّ الإمام أن يفسخ الهدنة دون أن يكون فسخه لها خيانةً أو.. لأنّ المفروض أنّ حقّ النقض قد أُخذ جزءاً من الاتفاق. وهذا واضح.

إلا أنّ الكلام الذي وقع بين الفقهاء كان في أنّه هل يصحّ أخذ هذا الشرط ـ أي خيار النقض ـ في متن عقد الهدنة أو لا؟

ذهب بعض فقهاء أهل السنّة إلى المنع عن أخذ هذا الشرط والخيار في العقد، وقد استدلّوا لذلك بأنّ عقد الهدنة عقدٌ لازم، فلا يصحّ اشتراط نقضه؛ لأنّ هذا نقيض لزوم العقد.

وقد أجاب بعض فقهاء الشيعة بأنّ العقد الجائز لا حاجة إلى اشتراط النقض فيه؛ لأنّ جوازه كافٍ في إثبات حقّ النقض، وهذا معناه أنّ نفس جعل جواز النقض مشروطاً بأخذ هذا الحقّ في متن العقد كشرطٍ دليلٌ على لزوم عقد الهدنة، بل إنّ العقود اللازمة ـ كالبيع وغيره ـ يمكن فيها

أخذ مثل هذا الخيار، ومع ذلك لم يضرّ هذا الأمر بلزومها، فالأمر كذلك فيما نحن فيه[١].

وهذا الجواب صحيحٌ من ناحية أنّ لزوم العقد لا ينافي صيرورته جائزاً بالشرط، واللزوم ليس من أصول العقد بحيث لو ترك الشرط أثراً على لزوم العقد كان شرطاً منافياً لمقتضى العقد حتى يبطل؛ من هنا فالمفترض تصحيح هذا الشرط إذا اتفق عليه الطرفان؛ استناداً إلى عمومات الوفاء بالشروط بعد أن لم يكن هذا الشرط منافياً لمقتضى العقد.

لكن على نظريّتنا في حقيقة الجهاد في الشريعة الإسلاميّة، عندما نقول: يحقّ نقض اتفاق الهدنة لوجود خيار النقض أو غيره؛ فلا يعني ذلك جواز الهجوم على الطرف الآخر حتى لو لم يقم هو نفسه بالاعتداء؛ لأنّ هذا الهجوم يقع على خلاف أدلّة حياديّة الطرف الآخر المانعة عن مقاتلته، وقد تقدّم أنّ النص القرآني نفى السبيل على الكافرين عندما يعتزلون مقاتلة المسلمين والاعتداء عليهم؛ إنّما المقصود أنّ حال الهدنة والصلح يظلّ سارياً، لكنّ العقد الذي قد يتضمّن بنوداً أخرى غير حال عدم القتال، كدفع مالٍ من طرفٍ لآخر أو ما شابه ذلك.. يصبح لاغياً، وهذه نقطة تمييز مهمّة في هذا المجال.

نقد فكرة التمييز في ثبوت حقّ النقض بين الطرف المسلم وغيره

وعليه، فاشتراط النقض جائز لا مشكلة فيه؛ إلا أنّ الفقهاء اعتبروا أنّ القدر المتيقن من ثبوت هذا الخيار بالشرط هو ما إذا أعطي حقّ النقض للطرف المسلم، دون ما إذا أعطي للكافر لوحده أو لكلا الطرفين، ففي هذه الحال تحفّظ بعض الفقهاء؛ بدعوى أنّ ذلك يفضي إلى عكس المقصود[٢]، وهو ما رفضه بشدّة المحقّق النجفي بعد شمول العمومات لهذا الشرط[٣].

والحقّ هنا مع الشيخ النجفي؛ لأنّنا لم نعرف لماذا يكون مثل هذا الشرط مخالفاً للمقصود؟! فهل هو مخالف لروح العقد ومقتضاه؟! وهل هو مخالف للكتاب والسنّة حيث ورد دليل خاص على عدم جواز إعطاء الكافر مثل هذا الحقّ؟! وهل هو مخالف للمقصد والغاية التي شرّع من

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٥٧؛ وعقد المهادنة: ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٥٧.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

أجلها عقد الهدنة؛ حيث قد يقال بأنّ إعطاء الكافر هذا الحقّ معناه إعطاؤه السبيل للاعتداء على المسلمين، والمفروض أنّ الغاية من عقد الهدنة كفّ يده عنهم؟ مع أنّ هذا الكلام ليس صحيحاً؛ فقد يضطرّ المسلمون للقبول بهذا الشرط من موقع الضعف، ويجدونه خيراً من عدم توقيع هدنة أساساً، وربما يكونون أقوياء لا يحتملون أن يقوم العدو بالاعتداء لهذا أخذوا هذا الشرط لعدم كونه مضرّاً، وقد تكون هناك مصالح أخرى كثيرة، كما لو كانوا يريدون ثبوت هذا الحقّ لهم لكنّ الطرف الآخر لم يوافق إلا أن يثبت له هذا الحقّ أيضاً؛ فوافق المسلمون؛ لحاجتهم الشديدة إلى ثبوت هذا الخيار لهم؛ فالقول بمخالفة هذا الشرط للمقصود غير صحيح على إطلاقه.

٣.٨. المفاسخة أو النبذ من الطرفين

الحالة الثالثة هنا هو أن يتفاسخ الطرفان، فينبذ كلّ واحد منهما العهد لصاحبه، بمعنى أن يتفقا على إلغاء العهد السابق بينهما، فكأنّ كلّ واحدٍ منهما يقيل صاحبه، فكما يحقّ للطرفين بعد البيع أن يقيل أحدهما الآخر، ويعود المبيع إلى صاحبه الأوّل والثمن إلى المشتري، ولا ينافي ذلك أدلّة لزوم الوفاء بالعقود بعد أن كان العقد شريعةَ المتعاقدين، كذلك الحال في عقد الهدنة؛ فإنّ بإمكان الطرفين أن يتّفقا مجدّداً على إلغاء عقد الهدنة بينهما، ويكون اتفاقهما الجديد نافذاً، ويسمّى ذلك بالمفاسخة، أي الفسخ من الجانبين معاً.

وقد ذكر أحمد بن علي القلقشندي (٨٢١هـ) صيغة المفاسخة، حيث قال: «قال في «التعريف»: وصورة ما يكتب فيها: هذا ما اختاره فلان وفلان من فسخ ما كان بينهما من المهادنة التي هي إلى آخر مدّة كذا. اختارا فسخ بنائها، ونسخ أنبائها، ونقض ما أبرم من عقودها، وأكَّد من عهودها، جرت بينهما على رضا من كلّ منهما بإيقاد نار الحرب التي كانت أطفئت، وإثارة تلك الثّوائر التي كانت كفيت، نبذاه على سواء بينهما، واعتقاد من كلّ منهما، أنّ المصلحة في هذا لجهته، وأسقط ما كان يحمله للآخر من ربقته، ورضي فيه بقضاء السّيوف، وإمضاء أمر القدر والقضاء في مساقات الحتوف، وقد أشهدا عليهما بذلك الله وخلقه ومن حضر، ومن سمع ونظر، وكان ذلك في تاريخ كذا وكذا»[1].

(١) انظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١٤: ١٢٣.

ومن الواضح أنّ هذه الصيغة غير إلزاميّة، وإنّما هي من الأعراف الدبلوماسيّة، ومن "بروتوكولات" التوافقات الدوليّة، تماماً كما هو واضحٌ عدم اشتراط هيئة خاصّة في صيغة العقد هنا ـ لو كانت هناك صيغة ـ مثل كونها باللغة العربيّة أو الماضويّة أو غير ذلك.

٤.٨. إعانة الطرف الآخر لطرفٍ ثالث في الاعتداء على المسلمين، أشكاله وأحكامه

رابع الحالات هنا هو أن تقع حربٌ بين المسلمين وفريقٍ اعتدى عليهم من غير المسلمين، ثمّ يقوم الطرف المعاهد بمساعدة الطرف غير المسلم ضدّ الطرف المسلم، فهنا يحقّ للمسلمين نقض المعاهدة التي وقّعوها معه؛ لمساعدته لعدوّهم في الحرب، إمّا بدعمه بالعتاد العسكري أو بأيّ شكلٍ من أشكال الدعم والمساعدة والمساندة.

وقد استُدلّ لهذا الحكم بقوله تعالى: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٤)، فإنّ الآية ذكرت إلى ـ جانب عدم الإنقاص ـ عدم مساعدتهم أحداً ضدّ المسلمين، مما يفهم منه ـ بدلالة المفهوم في الآية الكريمة ـ أنّهم لو ظاهروا على المسلمين أحداً حقّ للمسلمين فسخ العهد معهم.

إلا أنّنا نشكّك في اعتبار مساعدة الفريق المعاهد لطرفٍ يحارب المسلمين مبرّراً لوحده مطلقاً لفسخ المسلمين للهدنة؛ وذلك أنّ هنا صوراً ثلاث هي:

الصورة الأولى: أن يؤخذ قيد عدم مساعدة عدوّ المسلمين في ضمن اتفاقيّة السلام والهدنة الموقّعة مع المسلمين.

ومن الطبيعي هنا أن تكون مساعدة المعاهدين للفريق غير المسلم ضدّ المسلمين نقضاً للعهد، فيرجع هنا إلى الحالة الأولى المتقدّمة، ولا نكون أمام حالة جديدة من حالات جواز نقض العهد.

الصورة الثانية: أن لا يؤخذ عدم المساعدة في متن عقد الهدنة، لكن تكون المساعدة بحيث يصدق معها عرفاً مشاركة الدولة المعاهدة في الاعتداء على المسلمين، كما لو أرسلت فرقةً من الجيش لدعم الفريق غير المسلم بحيث شاركت هذه الفرقة في الحرب ضدّ المسلمين، وهنا يتحقّق صدق نقض العهد أيضاً من طرف المعاهِد، فنرجع إلى الحالة الأولى من حالات جواز

نقض العهد، ولا نكون أمام حالةٍ جديدة مستقلّة.

الصورة الثالثة: أن تكون المساعدة بحيث لا تندرج في الصورتين المتقدّمتين.

وهنا قد يستند لظاهر الآية المتقدّمة من حيث الإطلاق؛ لكنّنا نتوقّف في ذلك من حيث إنّنا نحتمل احتمالاً قويّاً جداً أنّ اتفاقات الهدنة آنذاك تشمل بالدلالة الصريحة أو الضمنيّة عدم مساعدة أحد على المسلمين، علماً أنّ أشكال المساعدة والمظاهرة آنذاك يغلب فيها أن يصدق عليها عرفاً عنوان المشاركة في الحرب ضدّ المسلمين، مما يحقّق حالة نقض العهد من طرف المعاهدين. ومجرّد تخصيص الآية هذه الحالة بالذكر لا يعني بالضرورة مغايرةً لمفهوم عدم الوفاء بالعهد، بل قد يكون لإبراز أهميّة هذا الفرض من حيث إنّه تحقّقَ في التجربة الإسلاميّة في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله.

وبناءً عليه، لا نطمئنّ لانعقاد إطلاق في الآية يشمل أكثر من هذا النوع من الدعم والمساندة، ولا نستظهر منها دلالةً واضحة على عنوانٍ مستقلّ، بحيث لو ساعد المعاهدون الطرف غير المسلم ضدّ الفريق المسلم دون أن يكون عدم المساعدة مأخوذاً في متن المعاهدة، ودون أن يصدق على هذه المساعدة عنوان المشاركة في الحرب.. حقّ للمسلمين الفسخ. **وفي حياتنا المعاصرة هناك أشكال من المساعدة يمكن أن لا يصدق عليها ما تقدّم**؛ فأن تدعم هذه الدولة الفريق المعتدي في المحافل الدوليّة دعماً سياسياً، أو تقوم أجهزتها الإعلاميّة بدعم هذا الفريق أو تقدّم مساعدات إنسانيّة لمواطني هذه الدولة المعتدية خاصّة، الأمر الذي يساعد على صمود مواطنيها ضدّ المسلمين وهكذا، هذه الحالات وأمثالها لا نحرز أنّ الآية تقصدها بعنوانٍ مستقل، فالأخذ بمفهوم هذه الآية ـ على نحو الإطلاق ـ مقابل أدلة وجوب الوفاء بالعقود والشروط والعهود محلّ نظر.

بل قد تساند هذه الدولة الفريقين معاً من حيث التسليح بهدفٍ اقتصادي، ولا يصدق عنوان خرق المعاهدات في مثل هذه الحال.

٥.٨. ظهور مؤشّرات الخيانة (مبدأ نبذ العهد عند خوف الخيانة)

الحالة الخامسة هنا هو أن تظهر أمارات الخيانة على الفريق الآخر بحيث يخاف المسلمون من

نقضه للعهد، فيجوز لهم في هذه الحال أن يعلموه بالأمر وينبذوا إليه العهد، ويعلنوا أنّ ما كان بيننا من عهد صار لاغياً، حتى إذا وقعت الحرب، لم تقع عن عهدٍ، بل عن حال حرب، فلا يكون في البَين غدرٌ وخيانة. وهذه الحالة هو نقض للعهد بإعلان نهايته، وليست نقضاً عمليّاً مع بقاء العهد غير منفسخ.

وقد اتفقت كلمات الفقهاء المسلمين هنا على هذا الحكم، مستندين في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ (الأنفال: ٥٨).

وقد فصّل الفقهاء هنا في تحليل مسألة خوف الخيانة الذي هو مبرّر النبذ، فذكروا أن مجرّد التهمة أو الخوف القلبي عند حاكم المسلمين لا يكفي لنبذ العهد إليهم، وإلا لصارت أكثر العهود بحكم اللاغية، بل لا بدّ من ظهور أمارات ومؤشرات تدلّ على أنّ الطرف الآخر يستعدّ لتوجيه ضربة غادرة للمسلمين، فهنا يجوز إعلان إلغاء العهد من طرف المسلمين لكي تقع الحرب دون أن تسمّى خيانةً، فالخوف الذي هو معيارٌ ليس ذات الخوف مطلقاً، وإنّما الخوف الناشئ من أمارات ومعطيات[1].

يقول العلامة الحلّي: «إذا خاف الإمام من خيانة المهادنين وغدرهم بسبب أو أمارة دلّته على ذلك، جاز له نقض العهد، ولا يكفي وقوع ذلك في قلبه حتّى تدلّه أمارة على ما خافه، ولا تنتقض الهدنة بنفس الخوف، بل للإمام نقضها، بخلاف الذمّي إذا خيف منه الخيانة، فإنّ عقده لا ينقضه الإمام بذلك»[2].

٨.٥.١. النصوص القرآنيّة في خيانة الطرف الآخر أو خديعته، التحليل التجزيئي

ودراسة حالة خوف النقض تضعنا أما أكثر من آية قرآنيّة، لا بدّ من دراستها، وهي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ٦١ ـ ٦٢)؛ فهذه الآية الكريمة تطالب النبيَّ بالميل للصلح مع الطرف الآخر عندما يجنح ذلك الفريق

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٧٧ ـ ٣٧٨؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٤؛ وعقد المهادنة: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٢٥.

إلى الصلح، ثمّ تأمر بالتوكّل وتثير أمامه احتمال إرادة الخديعة من الطرف الآخر، بأن يظهروا شيئاً، وهو الرغبة في السلام والمصالحة، فيما يبطنون شيئاً آخر، كالاستعداد وكسب الوقت للمّ شملهم وقواهم، كي يغدروا بالنبيّ بعد أن اطمأنّ لهم من ناحية عقد الصلح والسلام معهم. والآية ـ مع ذلك ـ تحثّ النبيَّ على السلام، وتُعلمه أنّ الله سيكون معك إذا أرادوا الخديعة والتضليل، ولا تشير إلى نبذ العهد أو فسخ الهدنة والصلح معهم، رغم طرحها هذا الاحتمال دون أن تستبعد صدوره منهم.

لكنّ تحليل الآية يجعلنا ندرك أنها لا تتصل بموضوع بحثنا بشكلٍ مباشر؛ لأنّها لا تتحدّث عن خوف الخيانة بعد توقيع الصلح، وإنّما تتحدّث عن نفس احتمال أنّ عقدهم للصلح كان خديعة وتضليلاً؛ ولهذا عبّرت بالخديعة ولم تعبّر بالخيانة؛ لأنّ الخديعة هو أن يوحوا لك أنّهم يريدون الصلح لهذا يوقّعونه معك ويخدعونك، وهم في واقع أمرهم لا يريدون الصلح؛ فهنا الآية تأمر بمصالحتهم عندما يجد المسلمون ميلاً ظاهريّاً معقولاً لهم إلى الصلح، ولا يعوّلوا على احتمال أنّهم يخادعون في مطالبتهم بأصل الصلح، لكن على أيّة حال، فالآية رغم عدم ارتباطها المباشر ببحثنا، إلا أنّها تضيء عليه بدرجةٍ أو بأخرى، كما سنرى.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٧٠ ـ ٧١).

فهذه الآية لا ترتّب أثراً على إرادتهم الخيانة، بمعنى أنّها لا تعاقب ولا تتخذ إجراءات قبل وقوع الخيانة، بل تُعلم النبيّ بأنّ هؤلاء إذا أرادوا خيانتك فإنّ الله سينصرك عليهم، كما خانوا الله من قبل فأمكن منهم، فالإجراء سيكون بعد وقوع الخيانة لا قبله.

وقد يقال بأنّ هذه الآية وإن لم تكن واردة في موضع بحثنا مباشرةً؛ لكنّها تتحدّث عن الأسرى الذين يتعهّدون أو يبدو عليهم بعد وقوعهم في الأسر أنّهم لن يعودوا إلى هذا الفعل ـ وهو محاربة المسلمين ـ مرةً أخرى، فيطلق المسلمون سراحهم برجاء صلاحهم وإقلاعهم عن تكرار الاعتداء، وتعلن الآية للنبيّ بأنّ احتمال خيانتهم، بمعنى أن يعودوا لمقاتلتك، واردٌ، فإنّ

هؤلاء خانوا الله من قبل، لكنّ الله أمكن منهم، وكأنّه وعدٌ للنبيّ بأن يُقدره الله عليهم إذا ما كرّروا خيانتهم مرةً أخرى، إذاً فالآية تعطي التفاؤل بوفاء الآخر بالاتفاق، ولا ترتب أثراً عمليّاً آنيّاً على احتمال خيانته؛ فيكون لها ضوءٌ تلقيه على أمثال هذه القضايا، وإن لم تكن ذات صلة مباشرةً بموضوع بحثنا هنا؛ إلا من حيث إنّه يحصل اتفاق هدنة مع الأسرى، ثمّ يحتمل مخالفتهم للأمر، ومع ذلك يُطلق سراحهم. ومن الواضح أنّ الخوف هنا ليس ناتجاً عن أمارات ومؤشرات تكشف عن شروعهم في نقض العهد؛ لأنّ الآية توحي بأنّ الحديث جرى وهم ما زالوا في الأسر بقرينة الآية السابقة على الأقلّ.

الآية الثالثة: قوله تعالى: **﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾** (المائدة: ١٣).

فهذه الآية توحي بأنّ بعض أهل الكتاب كان خائناً وناقضاً للمواثيق، ومع ذلك هي تأمر بالعفو عنهم والصفح، ثمّ تختم بأنّ الله يحبّ المحسنين، فإذا كانت تتعامل بمنطق التجاوز مع الخيانة، فبطريق أوضح سوف تتعامل بالمنطق عينه مع أمارات الخيانة.

لكنّ دراسة سياق الآية الكريمة يعطي أنّ الميثاق هنا لا يُقصد به مواثيق الحرب والسلم، وإنّما العهد الذي أمضوه مع الله تعالى، والذي شرحته الآية السابقة مباشرةً على هذه الآية؛ حيث قالت: **﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللهَّ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللهَّ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآَتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآَمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللهَّ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾** (المائدة: ١٢)، فنقضهم للميثاق يقصد به نقض ميثاقهم مع الله وانحرافهم عما أمر الله تعالى، لكن هذا لا يعني أنّ وصف الخائنة له علاقة بالميثاق نفسه، بل حيث إنّ من جملة الميثاق أن يناصروا الرسل ويقفوا معهم ويؤمنوا بهم، وهم لم يفعلوا ذلك، وإنّما رسول الله محمّد يرى منهم غالباً الخيانة إلا من أقليّتهم؛ لهذا لا ينافي الميثاق أن يراد بالخائنة، خيانتهم لرسول الله ﷺ. والسورة مدنيّة وتتحدّث هنا عن بني إسرائيل، واليهود خانوا النبيّ في مواضع من تاريخ

الرسالة، كما بيّنا عند الحديث عن غزوتَي: الأحزاب وبني قريظة.

وعليه، فالآية واضحة في العفو والصفح عن الخيانات، فضلاً عن خوف الخيانة، ولهذا قيل: إنّها نسخت بآية الجزية، وقيل: إنّها نسخت بالآية المستدلّ بها هنا، والداعية إلى نبذ العهد عند خوف الخيانة[١]. وسيأتي بيان العلاقة بين مجمل الآيات المتحدّثة عن موضوع الخيانة وخوفها.

الآية الرابعة: قوله تعالى: **﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ * وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾** (الأنفال: ٥٨ ـ ٥٩).

هذه الآية هي الآية المستدلّ بها هنا؛ وقد استند إليها الفقهاء ليس في مسألة الهدنة فحسب، بل حتى في عقد الأمان، فإذا خيف خيانة المستأمَن رُدّ إليه أمانه وأعيد إلى مأمنه، انطلاقاً من الآية نفسها، كما فعل ـ على سبيل المثال ـ الشيخ أبو جعفر الطوسي[٢].

وقبل تحليل الآية نشير إلى أنّه ذُكر في نزول هذه الآية أنها نزلت في معاوية لما خان أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، كما جاء في بعض التفاسير الشيعيّة، فقد جاء: «وإمّا تخافنّ من قوم خيانة فانبذ إليهم على السواء (سواء)، نزلت في معاوية لما خان أمير المؤمنين عليه السلام»[٣].

ولكنّ هذا التفسير النزولي غير مفهوم؛ لأنّه لا معنى لنزول هذه الآية في حدثٍ سيأتي بعد عقود، إلا إذا قصد:

أ ـ تطبيق الآية على خيانة معاوية، وهو ما قد يكون قريباً مما قاله المجلسي في شرح هذا التفسير: «لعلّ المراد أنّ أمير المؤمنين عمل بهذا الحكم في معاوية»[٤].

ب ـ أو تشير إلى خيانةٍ سابقة وقعت بين عليّ ومعاوية في العصر النبويّ، ومع ذلك لا معنى لتطبيق الآية؛ فهي أجنبيّة عن هذا المورد الذي هو علاقة بين مسلمَين اثنين في زمن الرسول.

لكنّ العديد من التفاسير الإسلاميّة الأخرى ـ شيعيّةً وسنيّة ـ تشير إلى نزول هذه الآية في بني

(١) انظر: السدوسي، الناسخ والمنسوخ: ٤١؛ والتبيان ٣: ٤٧٠ ـ ٤٧١؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ١: ٢٨٧؛ وجامع البيان ٦: ٢١٥؛ والتفسير الكبير ١١: ١٨٧ ـ ١٨٨؛ ومجمع البيان ٣: ٢٩٩؛ وابن الجوزي، نواسخ القرآن: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ وتفسير العزّ بن عبد السلام: ٣٧٦.

(٢) المبسوط ٢: ٤٢.

(٣) انظر: تفسير أبي حمزة الثمالي: ١٨٦؛ وتفسير القمي ١: ٢٧٩.

(٤) بحار الأنوار ٣٣: ١٦١.

قريظة لما خانوا العهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله[١]، وذكر الواقديُّ أنّها نزلت في بني قينقاع، وأنّ هذه الآية أعطت الضوء الأخضر للنبيّ للمسير إليهم[٢].

أمّا على صعيد معنى الآية، فقد ذكروا أنّه إذا حصل خوفٌ حقيقيٌّ من خيانة الطرف الآخر للعهد، فلينبذ إليهم، بمعنى أن يُعلموا ـ حيث لا يعلمون ـ أنّ العهد لاغٍ، كأنّه يلقي إليهم العهدَ.

واختلف في كلمة «على سواء» على عدّة آراء، أبرزها:

١ ـ على استواء في العلم بذلك أنت وهم، بمعنى أعلمهم كي تكون أنت وهم على علمٍ بأنّ العهدَ قد انتهى، حتى لا يظنّوا لو بدأتَ الحربَ عليهم أنّك خنت العهد.

٢ ـ على عدل، أي إنّ إعلامك لهم بإلغاء العهد يكون عدلاً ووسطاً.

٣ ـ على مهل، وقد استبعده بعض المفسّرين، ونُسب إلى الوليد بن مسلم القرشي الدمشقي الشامي (١٩٥هـ). وعلّق عليه الطبري بالقول: «وأمّا الذي قاله الوليد بن مسلم من أنّ معناه المهل، فما لا أعلم له وجهاً في كلام العرب»[٣].

وقد حاول بعض المفسّرين تحليل منطقيّة نبذ العهد بأنّ المقصود أنّ الطرف الآخر تارةً ينقض العهد علناً وبشكلٍ سافر، فهنا لا يُحتاج إلى نبذ العهد له؛ لأنّه بذلك يكون قد نقض العهد، إنما مورد الآية أن يحصل منهم في الخفاء طعنٌ في العهد لكن لا يشتهر، ففي هذه الحال تنطبق الآية الكريمة؛ لأنّ المسلمين إذا أرادوا الردّ على ما حصل، كان ظاهر فعلهم أنّهم يخونون العهد، فإعلامهم الطرف الآخر بإلغاء العهد يبرّر لهم علنيّاً شنّ الحرب[٤].

أمّا ابن العربي، فخرّج نبذ العهد على أساسين افترضهما، هما:

---

(١) انظر: التبيان ٥: ١٤٦؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٣٠.

(٢) انظر: الواقدي، المغازي ١: ١٣٥.

(٣) انظر حول هذه التفاسير: جامع البيان ١٠: ٣٥ ـ ٣٧؛ والتبيان ٥: ١٤٤ ـ ١٤٥؛ والكشاف ٢: ١٦٥؛ وجوامع الجامع ٢: ٣٣؛ ومجمع البيان ٤: ٤٨٥؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٥٥ ـ ٣٥٦؛ والتفسير الأصفى ١: ٤٤٥؛ والميزان ٩: ١١٣ ـ ١١٤؛ والتفسير الكبير ١٥: ١٨٣؛ والأمثل ٥: ٤٦٨ ـ ٤٦٩؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ١٦٥؛ والجصّاص، أحكام القرآن ٣: ٨٧ ـ ٨٨؛ وتفسير السلّمي: ٥٤١؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٢٠.

(٤) انظر: التبيان ٥: ١٤٥؛ والتفسير الكبير ١٥: ١٨٣؛ والجصّاص، أحكام القرآن ٣: ٨٨.

١ ـ أن يكون معنى الخوف الوارد في آية نبذ العهد هو اليقين، حيث يستخدم الخوف في اليقين، كما يستخدم الرجاء بمعنى العلم.

٢ ـ إذا ظهرت أمارات الخيانة جاز إلغاء العهد للضرورة؛ لأنّ عدم إلغائه قد يُفضي إلى الهلكة، والحقّ في إلغاء العهد في حالات من هذا النوع وإن لم يكن أمراً مصرّحاً به في متن العقد، لكنّه مأخوذ فيه عادةً(١).

من هنا قد يرجِعُ ذيلُ الآية الكريمة إلى الطرف الآخر وقد يرجع إلى المسلمين، فعلى التقدير الأوّل يكون معنى الآية أن انبذ إليهم العهد؛ لأنّهم خائنون أو على شرف الخيانة، والله لا يحبّهم؛ لأنّه لا يحبّ الخائنين، وعلى التقدير الثاني يكون المعنى أن أنبذ إليهم عهدهم؛ لأنّ شنّك الحرب عليهم قبل إعلامهم بإلغاء العهد، يُحسب خيانةً، والله لا يحبّ أن تكونوا خائنين، لأنّه لا يحبّ الخائنين.

٢.٥.٨. النصوص القرآنيّة في خيانة الآخر وخديعته، القراءة التركيبيّة

هذه هي الآيات القرآنيّة وتحليلها التجزيئي، لكن لا بدّ من نظرة مجموعيّة لهذه الآيات لننظر الموقف القرآني مع الآخر عند احتمال خيانته وخديعته، فهل المفترض اتخاذ إجراءٍ ما ضدّه أو المفروض التعامل بمنطقٍ آخر، كمنطق العفو والصفح؟

حاول الفخر الرازي أن يجمع بين مثل ما دلّ على العفو والصفح عند احتمال الخديعة، وبين آية نبذ العهد عند خوف الخيانة، بحمل النصوص الأولى على مجرّد الاحتمال، بمعنى أن يكون النفاق والتزوير قد حصل في القلوب، لكن لم تظهر مؤشرات قويّة عليه في الواقع العملي الخارجي، فيما تحمل آية نبذ العهد على ظهور هذه الأمارات، فلا يكون هناك تنافٍ بين الآيات الكريمة(٢).

أمّا العزّ بن عبد السلام السلّمي الدمشقي الشافعي (٦٦٠هـ) فذكر في تفسيره احتمال كون الآيات لا نسخ بينها، وذلك بإضافته قيد التعليق على رأي الحاكم، بمعنى أن يعفو ويصفح إذا

(١) انظر: أحكام القرآن ٢: ٤٢٠.
(٢) انظر: التفسير الكبير ١٥: ١٨٨.

رأى العفو والصفح، وإذا لم يختره أو يرى فيه الصلاح، فلينبذ إليهم العهد، فكأنّ الآيات تقدّم خيارين معلّقين على رأي إمام المسلمين[١].

وتشبه هذه المحاولة ما اعتبره القرطبي أحدَ قولين في المسألة، وهو أنّ الأمر بالعفو والصفح معلّق على بقاء العهد والذمام، فإذا تمّ اختيار نبذ العهد انعدم موضوع العفو والصفح[٢].

٣.٥.٨. تعليقات وتأمّلات في النصوص القرآنيّة وتأويلاتها في التراث الإسلامي

والذي نجده هنا يمكن بيانه في عدّة كلمات:

الكلمة الأولى: إنّ تحليل نبذ العهد بالتمييز بين النقض العلني للعهد والنقض غير العلني أقرب إلى التحكّم منه إلى مقاربة النصوص؛ لأنّ النقض نقضٌ للعهد، سواء أعلن على الرأي العام أم لم يعلن، فيصحّ التعبير عنه بالنقض، دون خوف النقض؛ فاستخدام تعبير خوف النقض شاهد على أنّ النقض لم يحصل بعدُ، لا أنّه حصل غير أنّه غير معلن على الرأي العام، فهذا التحليل غير متناسب مع طبيعة الاستخدام اللغوي للكلمات في آية نبذ العهد.

الكلمة الثانية: إنّ حمل الخوف في آية نبذ العهد على اليقين، وإن كان أمراً محتملاً، لكنّه لا ينفع؛ وذلك:

أوّلاً: إنّه بحاجة إلى شاهدٍ يُسنده، والمفروض أنّ ابن العربي ـ صاحب هذا الفرض ـ لم يقدّم شاهداً على ذلك. ومجرّد صحّة استخدام كلمة في معنى معيّن أحياناً، لا يعني حمل اللفظ على هذا المعنى ما لم يكن ظاهراً فيه من دون قرينة كما هو واضح.

نعم، التشديد الموجود في تعبير «تخافنّ»، وعدم استخدام تعبير "تخاف" يعطي أنّ الخوف الذي حصل هو خوفٌ حقيقي عميق وأكيد، وليس مجرّد تخوّفات عابرة ناشئة عن صرف احتمالات لا أكثر.

ثانياً: إنّ هذا التفسير لا يغيّر بشكل كامل من عملية استغراب الحكم على تقدير وجودها؛ فهو يحلّ مشكلة فسخ عهد بمجرّد الظن، لكنّه لا يبيّن لنا كيف يمكن أن يثبت حقّ فسخ العهد

---

(١) انظر: تفسير العزّ بن عبد السلام: ٣٧٦.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٦: ١١٦.

بمجرّد العلم بأنهم يريدون الخيانة حتى لو لم يخونوا عملاً، فالمشكلة هنا في أنّ كلّ فريق بإمكانه أن يدّعي علمه أو ظنّه بإرادة الفريق الآخر نقضَ الهدنة والخيانة، ثمّ يقوم بنفسه بنبذ العهد للفريق الآخر، وبهذه الطريقة لا تبقى عهود إذا أريد التحايل عليها؛ فهذه مشكلة قائمة هنا أيضاً وليس فقط مشكلة العلم والظنّ.

الكلمة الثالثة: إنّ ما فعله العزّ بن عبد السلام من إقحام قيد "إرادة الحاكم" خلاف فقرات الآيات وجملها؛ فليس في الآيات أيّ إشارة إلى تعليق الحكم على ما يراه الحاكم من خيارَي: العفو والنبذ، بل ظاهر الآيات هو الأمر بالعفو والصفح من جهة، والأمر بالنبذ من جهة أخرى، فافتراض وجود قيد إضافي يحتاج إلى شاهد، وهو ما لم يقدّمه لنا السلّمي هنا. وسيأتي المزيد فيما يتعلّق بقول السلمي.

الكلمة الرابعة: الذي نجده على مستوى مقاربة الآيات لبعضها أنّه لا يوجد بينها تنافر يستدعي فرضيّة النسخ؛ وذلك أنّ آية الأسرى وآية السلم لم تذكرا حصول احتمال أو خوف عند المسلمين من خيانة الفريق الآخر أو خديعته، بل هي افترضت هذا الاحتمال ثمّ أعقبته بالتعليق؛ وعندما تفترض آيةٌ احتمال الخديعة فهي تطرحه بوصفه احتمالاً، وهذا على خلاف آية النبذ التي هي واضحة في حصول خوف شديد وحقيقي أخذ في موضوع الحكم، فهذا مثل قولك لزيد تارةً: أحسن إلى السائلين وأعطهم، وإذا كان أحدهم كاذباً في ادّعاء الفقر فحسابه على الله، وقولك له أخرى: إذا لاحت لك شواهد جعلتك في موقف متردّد جداً من فقر هذا السائل فلا تعطه؛ فإنّ الحالة الأولى يفرض فيها طرح غنى السائل كمجرّد احتمال صرف لا يعوّل عليه، فيما الحالة الثانية يؤخذ الاحتمال نفسه بوصفه حالة نفسيّة راسخة مفروضاً في الواقعة ويرتّب الحكم، ولا تناقض عرفيّاً بين النصّين إلا من حيث الإطلاق والتقييد على تقدير إعمال الدقّة، فيكون النصّ الثاني ـ وهو هنا آية النبذ ـ هو المقيّد، فيقيِّد المطلق بحالته الخاصّة المفروضة.

أمّا علاقة آية بني إسرائيل في كثرة خيانتهم، فهي أيضاً غير متنافرة مع آية النبذ؛ لأنّها تفرض بني إسرائيل خائنين، أي قد وقع منهم فعلُ خيانةٍ هنا وفعل خيانةٍ هناك، فهي تقول: إنّك تطّلع على خائنةٍ منهم، لا أنّك تخاف أو تخشى من خائنة قد تخون ولم تخن بعدُ، وهذا معناه أنّ موضوع

الحكم في الآيتين مختلف، ولهذا جاء التعبير في تلك الآية بالعفو والصفح والإحسان ويعني ذلك أنّ جرماً ما قد وقع ـ وهو جرم الخيانة ـ وأنّ المورد مورد معاقبة على هذا الجرم وإنزال العقاب بحقّ الخونة، لا موقع جهاد ودفاع عن وجود المسلمين، وفي مورد العقاب تطالب الآية بالصفح عن خياناتهم بوصفها جرماً مرتَكَباً، وهذا على خلاف آية النبذ فإنّها لا تفرض وقوع جرم، وإنما خوف وقوعه، كما أنّها لا تتحدّث عن عقوبة على جرمٍ أو عفو عنه، وإنما يدور حديثها حول إجراء ما يهدف إلى حماية المسلمين. **وبعبارة قانونيّة جامعة:** آية العفو والصفح تنتمي إلى باب العقوبات والجزائيّات فيما تنتمي آية النبذ إلى باب الدفاع والجهاد، فروح الحكمين ومناخهما مختلف تماماً فلا يفترض الخلط بينهما، فلا آية الصفح تأمر بالصفح لحماية المسلمين، ولا آية النبذ تأمر بالنبذ عقوبةً للكافرين.

الكلمة الخامسة: ثمّة تساؤل يطرأ إلى ذهن المفسّر والفقيه هنا: هل من المعقول أن يكون الحكم بالعفو والصفح عن الخيانة من جهة والنبذ للعهد عند خوف الخيانة من جهة أخرى، حكماً إطلاقيّاً إلزامياً لا حدود له؟ بمعنى هل من المعقول أنّ الله يريد منّا أن نعفو دائماً عن الخيانة التي يرتكبها الآخر معنا ـ أو خصوص اليهود على ما هو مورد حديث الآية ـ بحيث تتأسّس قاعدة أنّ كلّ خيانة يقوم بها الآخر لا يترتّب عليها أيّ بند جزائي، الأمر الذي يشجّع الخائنين على خيانتهم ما دام لن يترتب أثر عليها، فبإمكانهم الخيانة في الدنيا وممارسة فعل الغدر والخديعة ما دام لا أثر ولا نتيجة تنجم عن خيانتهم هنا أو هناك، وهذا ما يؤسّس قاعدة العفو عن الخيانات.

وهكذا الحال في آية نبذ العهد؛ ففي كثير من الأحيان يحرز أو يخشى المسلمون أنّ الطرف الآخر يشرف على الخيانة، لكنّهم لا يحتاجون معه لنبذ العهد حتى لا يصنّفوا خائنين؛ لأنّ المسلم قد يكون قوياً قادراً على صدّ فعل الخيانة عند الطرف الآخر، بل نبذ العهد أحياناً وعدمه لا يترك أثراً؛ لأنّ المهم أن يفشل العدو في تسديد ضربة الخيانة، فسواء نبذنا إليه العهد أم لا، المهم هو تحديد قدرتنا على صدّ عدوانه المنطلق من الخيانة سواء جاء هذا العدوان على شكل فعل أمني أم عسكري، محدود أم شامل.

ثمّة هنا مجال لتقديم محاولات محتملة لحلّ هذه الإشكاليّة، أبرزها:

المحاولة الأولى: أن نفترض أنّ الأوامر الواردة في الآيات ـ كالأمر بالعفو والأمر بالنبذ ـ جاءت في موقع توهّم الحظر، بمعنى أنّه قد يتصوّر حرمة نبذ العهد نتيجةَ تشدّد الإسلام في أمر العهود، ففي هذه الحال جاءت الآية لتأمر بنبذه؛ مؤشرةً بذلك إلى جواز النبذ؛ لأنّ المفروض أنّ أدلّة وجوب الوفاء بالعهد والالتزام به شاملة هنا، فالأمر بالنبذ جاء في سياق حكمٍ عام بوجوب الوفاء الذي يستدعي عقلائيّاً المنع من النبذ، فنحمل الأمر بالنبذ على الجواز حينئذٍ لا على الوجوب كما تقرّر في علم أصول الفقه، وبهذه الطريقة يكون النبذ جائزاً في حال خوف الخيانة لا واجباً، ويرجع في عمليّة اختياره إلى نظر الدولة المسلمة، وبهذا نلتقي مجدّداً ـ من حيث النتيجة ـ مع الفرضية التفسيريّة التي كان قدّمها عزّ الدين السلمي في تفسيره، كما ألمحنا من قبل.

وهكذا الحال في آية العفو ـ وإن كان هذا الاحتمال فيها أقلّ وروداً ـ لأنّ مقتضى الطبع الأولي أن يكون العقاب هو جزاء الخائنين، فكأنّ العقاب هنا هو الخيار الثابت، فجاءت الآية لتطالب بالعفو مبيّنةً جوازه، أو لا أقل الترغيب فيه دون الإلزام.

المحاولة الثانية: أن يفترض وجود مقيّد عقلائي لُبّي متصل؛ لأنّ هذه الموارد لا يتصوّر العقلاء أنّها أحكام تعبديّة، وإنّما يرون أنّها أحكام خادمة لغاية حماية أمن المسلمين، خصوصاً على نظريتنا في ملاك الجهاد في الإسلام وأنّه دفاعي صرف، فالنبذ ليس حكماً تعبديّاً مجهول الملاك، وإنّما الغرض منه أن يصبح المسلمون متحرّرين من العهد، بما يسمح لهم بحماية أنفسهم من خيانة العدوّ، ولو بتوجيه ضربات استباقيّة له، وهذا معناه أنّ النبذ حكمٌ احترازي وليس حكماً تعبديّاً، فالملاك فيه القدرة على الاحتراز والردع والحماية؛ فإذا تحقّق هذا الملاك لا معنى لتشريع نبذ العهد والخروج عن العمومات.

وبناءً عليه، يصبح النبذ مقيّداً بحالة ما إذا توقّف احتراز المسلمين وحمايتهم من غدر الطرف الآخر على نبذهم العهد له، لقيامه بإجراء لا يستطيعون القيام به لحماية أنفسهم إلا مع نبذ العهد مسبقاً، حتى لا يكونوا خائنين.

وهكذا الحال في الأمر بالعفو والصفح؛ فإنّه مقيّد لبّاً بما إذا لم يكن هذا الصفح موجباً لتمادي

ظاهرة الخيانة دون ردعٍ في المجتمع.

الكلمة السادسة: قد يستند على آية النبذ للبرهنة على أنّ عقد الهدنة عقدٌ جائز وليس لازماً، كما ذهب إليه بعض فقهاء أهل السنّة؛ لأنّ الآية تعطي الحقّ للطرف المسلم في نبذ العهد، فلو كان العهد لازماً لم يكن هناك معنى لهذا الحقّ، وإذا كان العهد جائزاً لم يعد النبذ أمراً مستغرباً، ولوجدنا هنا تفسيره بكلّ بساطة؛ لأنّ الطرفين يدركان مسبقاً ثبوت الحقّ لكلّ واحد منهما بالفسخ متى أراد، ففسخ الطرف المسلم لن يكون نقضاً لأيّ التزام، ولن يكون تصرّفاً غير أخلاقي.

إلا أنّ الإنصاف أنّ الخروج عن أدلّة إلزاميّة العهود التي تقدّمت سابقاً، بآية النبذ التي تتحدّث عن حالة خاصّة استثنائية مشكلٌ؛ لأنّ هذه الحالة واضحة في الاستثنائية والعنوان الثانوي الهادف إلى الحماية والاحتراز، فمن الصعب أن يستكشف منها حكمٌ عام بجواز عقد الهدنة مقابل اللزوم.

الكلمة السابعة: ما هو التبرير المنطقي المترقّب للحكم بنبذ العهد عند خوف الخيانة، مع شدّة الإلزام بالوفاء بالعهود في الإسلام بعد أن أبطلنا جملة من التبريرات المقدَّمة هنا؟

الذي نجده تفسيراً معقولاً هو الآتي:

التبرير الأوّل: ما ذكره ابن العربي، من أنّه حكم الضرورة؛ لأنّ الدولة إذا كانت تخشى بحقّ على مصالحها من خيانة العدوّ، ولا ترى إمكانيّةً لحماية نفسها إلا برفع حال السلم الذي يقيّد حركتها في مواجهة مؤامراته، جاز لها إلغاء العهد لحماية وجودها تبعاً لقانون الضرورة.

لكن إذا اخترنا قانون الضرورة، فيجب أو يُفترض استنفاد تمام الوسائل الأخرى التي تحقّق الحماية دون حاجة لنبذ العهد، فإذا أمكن ذلك كان نبذ العهد مشكلاً حينئذٍ.

التبرير الثاني: أن نفترض المشهد في واقعه التاريخي، فالخيانة آنذاك تكون بشكل أساس عبر القيام بشنّ حرب ضدّ المسلمين ولو محدودة، ومعناه أنّ فريقاً ما سوف يتحرّك ويعدّ العدة، فإذا أراد جيش المسلمين التحرّك لحماية المدينة مثلاً أو للذهاب إلى قبيلة مسلمة تقطن خارج المدينة عُدّ ذلك إعلان حرب، فلكي يتسنّى للمسلمين تحريك جيشهم بدل أن ينتظروا الآخر كي يصل

إلى المدينة ويبدأ بالحرب ويصدق نقض العهد، يعلنون له أنّ حركاته المريبة سوف يقابلها إلغاء العهد كي يتسنّى لنا تحريك جيوشنا نحوك لحماية المدينة.

بهذه الطريقة تكون فكرة النبذ معقولة، ويمكن لنا أن نتحرّك لدعم فرضيّة أنّ الطرف الآخر قد بدأ العمل وقد وجّه رسائل لفسخ العهد بتفسير الأمر بالنبذ على سواء بما جاء في كتاب "العين"، حيث قال: «نبذنا عليهم على سواء أي نابذناهم الحرب إذا أنذرهم وأنذروه»[1]، مما يكشف عن أنّ الطرف الآخر قد دخل فيما يشبه إعلان الحرب، وربما يعزّزه قوله تعالى: ﴿..**إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ**﴾ (الأنفال: ٥٨)، إذا أرجعناه إلى الطرف الآخر؛ فقد وصفهم بالخيانة، وكأنّهم شرعوا بها.

إذن، خوف الخيانة لا يمكن أن تكون ردّة الفعل فيه مجرّد الجلوس في المدينة حتى يقتربوا، بل لا بدّ من تحرّك، وهذا التحرّك أراده القرآن أن لا يكون نقضاً للعهد، بل إعلاناً لإلغاء العهد، حتى لا يكون في البين اتفاقٌ.

نعم، من الناحية القضائيّة لا يمكن للطرف المسلم أن ينهي العهد بمجرّد الادعاء؛ لأنّ هذا خلف قيمة العهد واعتباره، بل لا بدّ من تقديم مبرّرات للجهة القضائية التي قد تدخل في البَين.

ونتيجة البحث أنّه إذا وقع عقد الهدنة كان لازماً يجب الوفاء به؛ فإن احتملت الخيانة لم يترك هذا الاحتمال أثراً؛ فإن حصل خوفٌ حقيقي وقلق شديد ناتج عن مؤشرات، ولم تكن هناك وسيلة لردع الخيانة ودفعها سوى بإعلان إلغاء العهد، كي يتسنّى للمسلمين الحركة، أمكن وجاز للمسلمين إلغاء العهد حينئذٍ، وتترتّب على ذلك الآثار اللازمة.

٩. اقتراح الهدنة أو الاستجابة لها

يطرح في بحث الهدنة موضوعٌ مهمّ يدور حول أنّ الهدنة من الطرف الإسلامي هل تعبّر عن استجابة لطلب الآخرين لها أو أنّها قد تكون كذلك وقد تكون اقتراحاً لها من الجانب المسلم؟

لا يبدو من الفقهاء استئناف بحثٍ في هذه النقطة؛ إلا أنّ السيّد علي الخامنئي جعلها بحثاً مستقلاً، وإن كان في كلمات الفقهاء إشارات هنا وهناك للموضوع.

---

(١) العين ٨: ١٩١.

قد تُحصر الهدنة وشرعيّتها بحال اقتراح الآخر؛ انطلاقاً من عدّة أدلّة، أبرزها:

١ ـ الاستناد إلى آية: ﴿**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا**..﴾ (الأنفال: ٦١)؛ وذلك أنّ هذه الآية تشرط الجنوح للسلم بجنوح الطرف الآخر له، فإذا مالوا للهدنة فمِلْ أنت إليها، وإذا لم يميلوا فلا تمل، وحيث إنّ الأصل في معاملة الحربيّ هو الجهاد، فنبقى مع هذا الأصل ولا نخرج عنه أو نخصّص عمومات الجهاد إلا بحالة ميل الآخر واقتراحه للسلم، فإذا لم يقترح هو السلم فلا يجوز للمسلمين اقتراحه[١].

لكن يمكن أن يعلَّق على هذا الدليل:

أوّلاً: لم تثبت أصالة الجهاد في الإسلام حتى نجعل أدلّة الصلح مخصّصةً لها، بل دليل الصلح أو الهدنة أو عدم الحرب له موضوعٌ مختلف عن موضوع الجهاد، كما قلنا من قبل، فالانفكاك والخروج تخصّصي. وهذا إشكالٌ مبنائيّ.

ثانياً: ما أورده السيد الخامنئي بتعبيرين، إذ ذكر ـ أوّلاً ـ أنّ الآية تربط الصلح بميل الطرف الآخر لا باقتراحه، فلو مال للصلح لكنّه لم يقترحه، فإنّ الصلح شرعيٌّ حينئذٍ، ثم ذكر ـ ثانياً ـ أنّ اقتراح الصلح دون ميل العدوّ إليه سيكون اقتراحاً مُذِلاً للمسلمين، فلا يجوز، ولكي يكون غير مذلّ أخذت الآية شرطَ ميل العدو بوصفه شرطاً طبيعيّاً لا شرعيّاً[٢].

وهذا الجواب تامّ فيما ذكره أوّلاً كما لا يخفى، أمّا في بيانه الثاني فليس الاقتراح مع عدم ميل العدوّ موجباً للمذلّة دائماً، بل القضيّة متحرّكة، وأساليب الاقتراح لها اليوم طرق دبلوماسيّة كثيرة لا تقدّم صاحب الاقتراح ذليلاً، كما أنّ الاقتراح بنفسه قد تكون له مصالح دوليّة كبرى راجعة للمسلمين وصورتهم العامّة. نعم ما قاله أخيراً من الشرط الطبيعي دون الشرعي صحيح؛ لكن علينا توضيحه وربما قصد هو هذا التوضيح أيضاً؛ وذلك أنّ ميل الآخر ليس شرط اقتراح الصلح، وإنما هو شرط الميل للصلح؛ ومن الطبيعي أنّه لا معنى لميل المسلم للصلح ـ لا لقناعته أو رغبته فقط ـ مع عدم رغبة الآخر، فيكون أشبه بالشرط المسوق لتحقّق الموضوع، نحو إذا رزقت ولداً فاختنه؛ فكأنّه يقول: إذا وجدت استعداداً عند الطرف الآخر للصلح فأقدم

(١) عقد المهادنة: ٧٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٧٦.

على الصلح؛ لأنّه إذا لم يكن هناك استعداد عند الطرف الآخر لذلك لا معنى لإقدام طرف واحد على الصلح، تماماً كأيّ معاملة متقوّمة بطرفين، لهذا يحتمل هنا أن يكون الشرط في الآية من هذا النوع.

وعليه، فالاستدلال بهذه الآية على عدم جواز اقتراح الهدنة غير تامّ.

٢ ـ الاستناد على ما جاء في عهد الإمام عليّ عليه السلام لمالك الأشتر: «ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوّك..»[١]. وذلك أنّ ظاهره النهي عن دفع الصلح الذي يدعو إليه العدو، لا الأمر باقتراح الصلح على العدوّ، وهذا معناه أنّه مع عدم اقتراحه يكون دليل الجهاد هو السائد[٢].

والجواب عن هذا الاستدلال ـ بعد بطلان مرجعيّة أصالة الجهاد كما تقدّم آنفاً ـ واضحٌ؛ فإنّه لا مفهوم لهذا النصّ؛ فهو يأمر بعدم ردّ الصلح لكنّه لا ينهى عن اقتراحه، فهو أجنبيٌّ عما نحن فيه.

٣ ـ الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ**﴾ (محمّد: ٣٥)؛ فهذه الآية واضحة في النهي عن الدعوة إلى السلم والهدنة، وبجمعها مع أدلّة باب الصلح نستنتج اشتراط الصلح بدعوة الطرف الآخر، وعدم جوازه بدعوة المسلمين[٣].

والجواب صار واضحاً مما أسلفناه سابقاً في بحث أدلّة شرعيّة الصلح؛ فإنّ هذه الآية ـ كما يقول الخامنئي ـ لا تقول: لا تهنوا ولا تدعوا للسلم مما يوحي بوجود نهيين مستقلّين، وإنّما تنهى عن الوهن فقط وتربطه بالدعوة للسلم، وهذا يحول دون انعقاد إطلاق لحرمة الدعوة للسلم إذا لم يكن فيها هوان[٤]، ولا أقلّ من احتمال قرينيّة المتصل هنا فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو ما قلناه. وبتعبير آخر: يحتمل أنّ نظر الآية لحالة الضعف المفضي لطلب السلم في حال كان المسلمون أقوياء، فيكون طلب السلم مرفوضاً هنا من حيث تعبيره عن ضعف المسلمين عن القتال

(١) نهج البلاغة ٣: ١٠٥.
(٢) عقد المهادنة: ٧٥.
(٣) المصدر نفسه: ٧٦.
(٤) المصدر نفسه: ٧٧ ـ ٧٨.

وتراجعهم عن ذلك، لا في ذاته، فلا يمكن الأخذ في هذه الحال بإطلاق النهي عن الدعوة للسلم، فتأمّل جيّداً.

والنتيجة: إنّه لم يقم دليلٌ على اختصاص الصلح باقتراح العدوّ له وعدم جواز اقتراح المسلمين، ما لم يتعنون اقتراحهم بالذلّة والمهانة بلا مصالح موازية؛ فلا يجوز؛ للذلّة والهوان، لا لأجل حرمة الاقتراح بعنوانه.

١٠ ـ العوض المادّي في عقد المهادنة (الشقّ الاقتصادي من اتفاقيّات السلام)

من الطبيعي أنّ عقد المهادنة سوف يتضمّن وقف الحرب والقتال، لكن قد تُدرج بنودٌ إضافيّة أو شروط ـ كما قلنا سابقاً ـ لا تتصل مباشرةً بوقف التقاتل. ومن نماذج ذلك أخذ عوضٍ مادّي من طرفٍ الآخر أو من الطرفين لبعضهما، بصرف النظر عن الطرف المعطي والطرف الآخذ، أو ما يمكن تسميته بالشقّ الاقتصادي الذي قد تتضمّنه اتفاقيّات السلام والهدنة، إمّا بتسليم أموال أو فتح أبواب الاستثمارات أو ما شابه ذلك.

من هنا طرح الفقه الإسلامي مسألة العوض في عقد المهادنة، ووجدنا أنّ بعض الفقهاء يعمّم المهادنة لحالتَي: أخذ عوضٍ فيها وعدم أخذه عندما يعرّف عقد المهادنة[1]، فيما يظهر من بعض الكلمات عند تعريف المهادنة أنّه يؤخذ في التعريف قيد «بغير عوض»[2].

وقد حاول الشهيد الثاني والمحقّق النجفي تبرير التعبيرات من النوع الثاني بأنّه لا يراد اشتراط عدم العوض في عقد المهادنة؛ وإنّما المقصود من أخذهم هذا القيد رفع فرضيّة اشتراط العوض، بمعنى أنّ العوض ليس شرطاً يؤخذ في عقد المهادنة، فتجوز المهادنة على غير عوض، ولهذا ذكر العلامة الحلي وآخرون أنّ المهادنة جائزة على غير مالٍ إجماعاً[3].

وبصرف النظر عن صحّة تبريرهما لكلام الفريق الذي نصّ على نفي العوض في المهادنة، فإنّ

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٧٣؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٣٥٢؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢١٦؛ واللمعة الدمشقيّة: ٧٤؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ والمغني ١٠: ٥١٧.

(٢) الطوسي، المبسوط ٢: ٥٠؛ وقواعد الأحكام ١: ٥١٦.

(٣) مسالك الأفهام ٣: ٨٢؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٢؛ وانظر: منتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٧٥.

الصحيح أنّ العوض المادّي يجوز أخذه مطلقاً. وقد يستند لتبرير ذلك ـ بعيداً عن الإجماعات؛ لوضوح المدركيّة أو قوّة احتمالها ـ على عدّة وجوه، أهمّها:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخامنئي، من الاستناد إلى إطلاقات أدلّة الهدنة، كآية الجنوح للسلم وغيرها، إذ هي غير مقيّدة بالعوض أو بعدم وجود عوض مادي(١).

وهذا الوجه قد يُلاحَظ عليه أنّ هذه الآيات الكريمة لا يحرز أنّها في مقام البيان من حيث تفاصيل عقد المهادنة، وإنّما هي بصدد تأصيل الأصل وتقعيد المبدأ وكلّ ما يتصل بأصل الانعقاد، لا بالتفاصيل التي تؤخذ هنا وهناك في متن العقد، فهذا أشبه شيء بالاستناد إلى آيات وجوب الصلاة، لرفع جزئيّة السورة على تقدير الشكّ في الجزئيّة، وقد رفضوه هناك، فالاستناد إلى الإطلاقات في مثل هذا المورد غير واضح، فهذا كمن يستند إلى هذه المطلقات لإثبات عدم شرطيّة الصيغة باللغة العربيّة في عقد المهادنة.

الوجه الثاني: الاستناد إلى الإطلاقات الدالّة على اعتبار الشروط، والتي تجيز أخذ الشرط في المعاملات(٢).

وهذه المطلقات إن كانت فعلاً بصدد بيان تفاصيل أحكام الشروط في المعاملات فهذا جيّد؛ وإلا فبعضها ـ على الأقلّ ـ ليس بهذا الصدد.

الوجه الثالث: الاستناد إلى مثل أصالة البراءة، من حيث إثباتها حليّة أخذ هذا الشرط تكليفاً في عقد الهدنة، والاعتماد على الأدلّة العامة في باب العقود والمهادنات ـ إلى جانب البناءات والأعراف العقلائيّة ـ بعد ضمّها إلى عدم وجود ما يمنع عن ذلك، بل قيام سيرة النبيّ على فعله، فقد كان النبيُّ أرسل إلى بعض وجوه الأحزاب للاتفاق معهم على الهدنة وإنهاء الحرب مقابل ثلث تمر المدينة، على ما ورد في مصادر السيرة والحديث.

والحاصل أنّ شرط المال وعدم شرطه لا يوجد ما يمنع في الشرع عنه، بل أدلّة العقود والشروط والبراءة كلّها تقف لصالح ذلك.

نعم، ما ورد عن النبيّ في قصّة غطفان ووجوه الأحزاب، قد لا يمكن الاستدلال به منفرداً؛

---

(١) انظر: عقد المهادنة: ٧٢.

(٢) المصدر نفسه.

لاحتمال حمله على حال الضرورة، ولا سيّما أنّ المعركة هي معركة الأحزاب التي كان وضع المسلمين فيها شديداً.

هذا هو الصحيح في المقام مقيّداً، على مستوى العنوان الأوّلي، بأن لا يكون في الشرط المالي ـ وجوداً وعدماً ـ ضررٌ على المسلمين لا يوازيه نفع ولا مصلحة.

وقفة مع بعض الآراء الفقهيّة المفصِّلة بين الأخذ والدفع وبين الضرورة والمصلحة

إلا أنّ الفقهاء رغم موافقتهم على مبدأ أخذ الشرط المالي، يلاحظ في كلماتهم شيءٌ من التفصيل، وذلك على عدّة كلمات:

١ ـ القول بجواز أخذ المال منهم بالشرط؛ للأدلّة المتقدمة، بل للأولويّة من الهدنة بلا مال، أمّا الدفع إليهم بأن يكون شرط المال على المسلمين لا لهم، فلا يجوز مطلقاً، وهذا ما نُسب إلى أحمد بن حنبل والشافعي(١).

٢ ـ القول بجواز شرط أخذ المال، أمّا شرط الدفع فيفصّل فيه بين حال الضرورة فيجوز، وغير حال الضرورة فلا يجوز؛ لأنّه خلاف أدلّة الجهاد، بل فيه صغار وهوان لا يغتفر إلا مع حال الضرورة. وهذا ما ذهب إليه مثل العلامة الحلي(٢).

٣ ـ ما يظهر من مثل الشيخ كاشف الغطاء والمحقّق النجفي والسيد الخوئي، من أخذ عنوان المصلحة في اشتراط الدفع إليهم، دون الأخذ منهم، من دون إقحام موضوع الضرورة(٣).

وبتحليل الكلمات لا نرى فرقاً بين القول الأوّل والثاني، وفاقاً للخامنئي(٤)؛ لأنّ أمثال الشافعي يرون الجواز مع الضرورة حتماً ولو لم يصرّحوا به؛ فهذا شيء يحكم الفقهَ الإسلامي كلّه، وهذا على خلاف نظريّة المصلحة، فقد تكون هناك مصلحة ولا تكون هناك ضرورة.

ومن الواضح أنّ الجواز مع الضرورة ثابتٌ؛ لأدلّة الاضطرار وتزاحم المصالح وفعل النبيّ

---

(١) انظر: المغني ١٠: ٥١٩.

(٢) تذكرة الفقهاء ٩: ٣٥٨ ـ ٣٥٩؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٧٥.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٣٥١ (وكلامه مشعرٌ بذلك)؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٣؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠٠.

(٤) انظر: عقد المهادنة: ٧٣ ـ ٧٤.

في حرب الأحزاب. أمّا ربط الشرعيّة في هذا الشرط بالمصلحة فضلاً عن الضرورة، فقد برّره الخامنئي بأنّ عقد الهدنة برمّته ـ كما أسلفنا ـ مربوط بالمصلحة؛ فمن الطبيعي أن تكون شروطه مربوطة بها، فلو كان عقد الهدنة أو أحد شروطه منافياً للمصلحة لم يجز[1].

ويمكن التعليق هنا:

أوّلاً: لا شكّ في جواز الهدنة مع الشرط المالي مطلقاً مع الضرورة لأدلّتها، وكذلك الحال مع المصلحة الملزِمة التي تفوق مصلحة عدم القبول بهذا الشرط؛ عملاً بقانون التزاحم عند تحقّق موضوعه.

ثانياً: إنّ استناد العلامة الحلي لاشتراط الضرورة، بأنّه مع عدمها يتعيّن السير مع أدلّة الجهاد دون دليل الهدنة، غير واضح؛ إمّا لأنه ينسجم مع أصالة الحرب في الإسلام، وقد أبطلناها سابقاً، أو لأننا أثبتنا سابقاً أنّ دليل الهدنة ـ في الجملة ـ لا يختصّ بحال الضرورة ولا باشتراط المصلحة الزائدة، فيكون دليل الهدنة نافذاً في المقام، وقد قلنا بأنّ الأدلّة لا تمانع من أخذ هذا الشرط في الهدنة، فالمحكّم أدلّة الهدنة دون عمومات الجهاد.

ثالثاً: إنّ إطلاق كلمات مثل العلامة الحلي أنّ في دفع المال إليهم ذلّاً وصغاراً للمسلمين ليس تامّاً، فليس كلّ مال يدفع هو ذلّ وصغار، بل قد تتبادل الشروط فيأخذ المسلمون شيئاً ويعطون شيئاً آخر، فليس كلّ إعطاء صغاراً.

ونشير هنا إلى أنّ استشهاد السيد الخامنئي هنا لدفع إطلاقيّة الذلّ والصغار بما فعله النبيّ يوم الأحزاب مما تقدّم آنفاً.. هذا الاستشهاد غير واضح؛ فالمسلمون لم يكونوا في موقف القوّة في معركة الأحزاب، بل في موقف عُسرٍ وشدة كما يصرّح بذلك غير نصٍّ في القرآن والسنّة والتاريخ.

وقد ناقش الخامنئي في حرمة مطلق الصغار، فرأى أنّه لا دليل على حرمة مطلق الصغار، فإذا كانت هناك مصلحة أكبر من مفسدة هذا الصغار توازيه وتتوازن معه وتزيد فلا موجب لتحريم الصغار نفسه حتى لو تحقّق في الخارج، واحتمل الخامنئي أن يكون من الأمثلة التاريخيّة لذلك

(١) المصدر نفسه: ٧٣.

ما حصل في صلح الحديبية عندما رفض ممثل قريش وبطريقة صلفة أن يسجّل إلى جانب اسم "محمّد" وصفه بالرسول، ووافق المسلمون ورجعوا إلى المدينة دون أن يدخلوا المسجد الحرام، فهذه المواقف فيها صغار المسلمين، لكنّ المصلحة في صلح الحديبيّة كانت أعظم، حتى عبّر عنه القرآن بالفتح المبين على تقدير نزول سورة الفتح في صلح الحديبيّة دون غيره[1].

وهذا الكلام تامّ جداً، ولا نظنّ أنّ العلامة الحلّي يمانع عن إجراء قانون التزاحم، وإنّما كان نظره بصرف النظر عن طروّ عناوين حاكمة، والله العالم. **ثمّ إنّنا لم نرَ وجهاً لجعل الاستناد إلى حادثة صلح الحديبيّة مجرّد احتمال**؛ فإنّ العديد من المؤشرات يلاحظ الباحث معها أنّ الموقف كانت فيه بعض الحيثيّات الموجبة لبعض أشكال المذلّة عند المسلمين، وخير شاهد عليه حالة امتعاض جمع من الصحابة وشعورهم بالخيبة أو الحرج.

رابعاً: إنّ ربط عقد الهدنة بالمصلحة لا دليل عليه كما أسلفنا سابقاً، فلا دليل على ربط الشرط المالي بالمصلحة؛ خلافاً لما فعله السيد الخامنئي، بل المهم أن لا يكون منافياً لمصلحة المسلمين أو موجباً للضرر عليهم ضرراً لا يوازَن بشيء، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل بنود عقد الصلح. ولعلّ من ذكر قيد المصلحة مقصوده عدم منافاة المصلحة أو فقل: عدم كونه خلاف المصلحة، لا شرط وجود مصلحة إضافيّة.

١١ ـ التحالفات والمعاهدات العسكريّة و..

قد يكون هذا البحث بهذه الصيغة من الموضوعات المستجدّة في الكثير من تطبيقاته، لكنّه كان موجوداً في التاريخ الإسلامي والعربي. ونقصد بهذا العنوان الأحلاف العسكريّة التي تقع بين الدول والأقطار وتنصّ على التآزر والتعاون أو تدخّل دولة لصالح دولة عند تعرّض الثانية للخطر من قبل عدوّ، أو تبادل المعلومات والمشاورات في هذا المضمار. وقد يكون الحلف ثنائياً كما لو وقع بين دولتين، وقد يكون جماعيّاً كما لو وقع بين اتحادٍ ما كحلف شمال الأطلسي (الناتو)، وحلف وارسو، وحلف المعاهدة المركزيّة (حلف بغداد)، وحلف جنوب شرق آسيا (مانيلا)، بل ربما كان له حضور ضمن اتحادات دوليّة مثل الاتحاد الأوروبي، أو مجلس التعاون الخليجي،

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٧٤.

أو الجامعة العربيّة، أو منظّمة المؤتمر الإسلامي، أو غير ذلك.

والحلف شكلٌ من أشكال المعاهدات العسكريّة، قال الجوهري: «الحِلف ـ بالكسر ـ: العهد يكون بين القوم، وقد حالفه أي عاهده، وتحالفوا أي تعاهدوا»(١). وقال الفيّومي: «والحليف: المعاهد، يقال فيه: تحالفا، إذا تعاهدا وتعاقدا على أن يكون أمرُهما واحداً في النصرة والحماية»(٢).

وربما تكون أشكال التعاون العسكري متعدّدة، ولا سيّما في عصرنا الحاضر؛ حيث تشمل تأجير القواعد العسكريّة أو استخدام أراضي الدولة الحليفة لاستهداف طرفٍ ثالث، أو تدريب القوّات المسلّحة هنا وهناك أو شراء أسلحة من طرف لطرف لمدّة معينة أو غير ذلك، فدائرة المعاهدات العسكريّة والتحالفات العسكريّة اليوم اتسعت اتساعاً كبيراً، والتنسيق العسكري بين الدول صار ظاهرة، حتى صارت هناك ملحقيّات عسكريّة للعديد من السفارات في العالم؛ ومن هنا تظهر أهميّة هذا البحث.

ونشير في البداية، إلى أنّنا بحثنا سابقاً في استعانة المسلمين بغير المسلمين، وتوصّلنا هناك إلى عدم وجود أيّ محذور شرعي في أن يستعين المسلمون بغيرهم أو يعينوهم طبقاً لنظر الدولة المسلمة ومصالحها العليا، من هنا ستكون تلك النتيجة مؤثرة في بحثنا هنا، كما سيظهر بشكلٍ واضح، إن شاء الله تعالى.

والسؤال الرئيس الذي يطرح هنا بدايةً: هل يجوز الدخول في حلفٍ عسكريّ مع دولة غير مسلمة أو أنّ هناك محذوراً شرعيّاً في هذا المضمار؟

من الواضح أنّنا نسأل عن الحلف العسكريّ مع غير المسلم؛ لأنّ التحالف مع المسلم لا إشكال في شرعيّته ما لم يؤدّ إلى ضرر أو مفسدة، ولا داعي لبحثه، إنّما الكلام في التحالف مع غير المسلم، وسيظهر من نتيجة البحث التي سوف نتوصّل إليها ما يؤكّد جواز التحالف مع المسلم أيضاً بالأولويّة.

والجواب عن السؤال المذكور أنّ بعض العلماء المسلمين حكم بحرمة الدخول في حلفٍ مع

---

(١) الصحاح ٤: ١٣٤٦.

(٢) المصباح المنير ١: ١٤٦.

غير المسلم في الجملة، كما ذهب إليه ـ أو نُسب إلى ـ ابن العربي[١]، والطبري[٢]، وابن تيمية، وابن القيم[٣]، والشيخ تقي الدين النبهاني[٤] وغيرهم.

وذهب فريقٌ آخر إلى التمييز في الحلف بين الجائز والحرام، فبعض أنواع الحلف جائز وبعضه حرام، والحرام منه ما استدعى حراماً كوقوع التوارث بين المسلمين وغيرهم، كما كان يحصل في الجاهليّة، حيث كان متن العقد ينصّ على «وترثني وأرثك» حيث نسخ هذا الحكم بآيات الإرث في القرآن الكريم، كما ذكر ذلك الطبريّ في تفسيره[٥]، ومن أنواعه المحرّمة ما كان فيه نصرٌ للظالم على المظلوم، فإذا خلا الحلف من الطوارئ المحرّمة كان جائزاً، كما ذهب إلى ذلك العديد من الفقهاء كالنووي[٦]، وابن حجر العسقلاني في فتح الباري[٧]، ونسبوا هذا القول إلى أنس بن مالك[٨] ومجاهد بن جبر وعبد الله بن عباس[٩].

والصحيح أن يُبحث الحلفُ العسكري بصرف النظر عن عروض عنوان محرِّم أو اشتمال العقد على بندٍ مخالفٍ للشرع، فهذا أمرٌ موجود في أيّ عقدٍ يقع بين طرفين، من هنا إمّا أن يقال بحرمة الحلف مطلقاً أو بجوازه في نفسه، أمّا إقحام عناوين أخرى، ثم ذكر نظريّة مفصِّلة في هذا المجال، فهو غير صحيح.

١١.١. الأدلّة على حرمة التحالف في الإسلام، قراءة تحليليّة نقديّة

وعلى أيّة حال، فغاية ما يمكن أن يُجعل دليلاً على حرمة الحِلف أمور:

---

(١) انظر: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ٧: ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) جامع البيان ٥: ٧٤ ـ ٧٦.

(٣) انظر: عون المعبود ٨: ١٠٢.

(٤) الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ٢١١ ـ ٢١٣.

(٥) جامع البيان ٥: ٧٤ ـ ٧٥.

(٦) شرح مسلم ١٦: ٨٢.

(٧) فتح الباري ٤: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) انظر: جامع البيان ٥: ٧٥ ـ ٧٦.

١١.١.١.١. الحديث النبويّ: «لا حِلف في الإسلام»، وقفات في قيمته وصِيَغه ومعناه

أوّل المعطيات هنا هو الحديث النبويّ المرويّ عن جبير بن مُطعِم وغيره، والقائل: «لا حِلف في الإسلام..»[1]، فهذا الحديث واضحٌ في نفي الحِلف في الإسلام، وظاهره نفي أصل وجوده المفيد لنفي شرعيّته. ولسان الحديث لسانٌ تقعيديّ يوحي بأنّ ما يُلقَى يمثل قاعدة عامّة لا يُخرج عنها إلا بدليل.

البحث في هذا الدليل يقع على مرحلتين:

أ ـ مدلول الحديث ومعناه من خلال تنوّع صيغه ونقولاته

إنّ هذا الحديث لا يمكن الأخذ به على إطلاقه؛ لأنّ الحلف في اللغة ـ كما قلنا ـ هو التعاهد والتعاقد، ولا يمكن أن يراد النهي عن مطلق عقد وحلف وعهد في الإسلام؛ فإنّ ذلك نقيضٌ صريح لآيات الوفاء بالعقود وشرعيّة الاتفاقات حتى مع غير المسلم، والتي منها أدلّة الهدنة نفسها بوصفها عقداً؛ بل النصّ يشمل الحِلف مع المسلم أيضاً، وهو ما نجزم ببطلان تحريمه، بعيداً عن وجهة نظر قادمة ذهب إليها أمثال السيد جعفر مرتضى.

إذن، فالحديث لا يريد مطلق التعاهد، بل يبدو عليه أنّه يطلق الحِلف قاصداً شيئاً خاصاً، وإلا كان منافياً للقرآن والسنّة والسيرة والتاريخ.

يُضاف إلى ذلك أنّ هذا المعنى للحلف ينافيه نصّ الحديث نفسه في بعض صيغه المرويّة عن أنس بن مالك، فقد جاء عنه أنّه سئل عن قول النبيّ صلى الله عليه وآله المذكور، فكان الجواب بالغضب أو بالإيجاب، ثمّ التعليق بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد حالف بين قريش والأنصار في داره أو في داري، أي دار أنس نفسه[2]، وفي بعض الروايات أنّه قد حالفهم في دار أنس مرّتين أو ثلاثاً[3]، فهذا النص قد يكون مبتلى في نقله بالتنافي لو تأمّلناه، لكن قد يقال بأنّ التحالف بين الأنصار وقريش

---

(١) مسند ابن حنبل ٤: ٨٣؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٤٣؛ وصحيح مسلم ٧: ١٨٣؛ وسنن أبي داود ٢: ١٢؛ ومستدرك الحاكم ٢: ٢٢٠؛ ومجمع الزوائد ٨: ١٧٣.

(٢) انظر: صحيح البخاري ٣: ٥٧، و٧: ٩٢؛ ومسند أحمد ٣: ٢٨١؛ وصحيح مسلم ٧: ١٨٣؛ وسنن البيهقي ٦: ٢٦٢؛ و..

(٣) سنن أبي داود ٢: ١٢.

قد يكون المراد منه المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، دون قريش المشرِكة، فيقصد التجويز بملاحظة المسلم دون غيره، وهو منقول بلفظِ المهاجرين أيضاً[١].

من خلال ذلك كلّه قد نميل في تفسير هذا الحديث إلى أنّه ليس المراد من الحِلف مطلق التعاهد والتعاقد، بل إشارة إلى نوعٍ خاصّ من الأحلاف كان له رواج في الجاهليّة، وهي تلك الأحلاف التي كانت بين القبائل على النصرة والتعاون على الفتن والقتال والغارة والدعم ضدّ الظالم والمظلوم؛ فهذه هي الأحلاف في الجاهليّة، أمّا الأحلاف القائمة على نصرة المظلوم فقط وصلة الرحم كحلف المطيّبين الذي وقع بين أفخاذ من قبيلة قريش، وحلف الفضول المشهور، فليست مشمولة لمثل هذا الحديث.. وهنا يمكن إدخال مثل الدماء والتوارث الذي كان سائداً أيضاً، فإنّ الخبر هنا يشمل مثل هذه البنود المأخوذة في التحالف والتي ألغاها الإسلام بما جاء به من نظامٍ جديد في الإرث.

بهذه الطريقة قد نجمع بين النصوص، وهذا التمييز ظاهرٌ من مثل ابن الأثير والطبري والنووي وغيرهم[٢]، فقد امتدح النبيُّ حلف الفضول وامتدح حلف المطيّبين[٣]، فقد كان مضمون هذه الأحلاف التعاهد على نصرة المظلوم، ولم يكن فيها «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، ولهذا أفرد هذين الحلفين بالمدح والثناء؛ لتميّزهما عن أحلاف الجاهليّة الأخرى.

لكنّ بعض الروايات التي ورد فيها هذا التعبير تفيد مدلولاً عكسياً، فقد جاء فيها أنّه صلى الله عليه وآله قال ذيلاً لكلامه يختلف: «لا حلف في الإسلام، وتمسّكوا بحلف الجاهليّة»[٤]؛ فإنّ هذه الصيغة فيها دلالة على الجري على الأحلاف التي كانت في الجاهليّة من دون تأسيس حلف جديد في

(١) فتح الباري: ١٠: ٤١٨؛ ومسند الحميدي ٢: ٥٠٧.

(٢) راجع: شرح النووي على صحيح مسلم ١٦: ٨١ ـ ٨٢؛ وفتح الباري ٤: ٣٨٨، و١٠: ٤١٩؛ وعمدة القاري ١١: ١٦٣، و١٢: ١١٩؛ وتحفة الأحوذي ٥: ١٧٣ ـ ١٧٤؛ وعون المعبود ٨: ١٠٠ ـ ١٠٢؛ والديباج على صحيح مسلم ٥: ٤٧٨؛ والنهاية في غريب الحديث ١: ٤٢٤ ـ ٤٢٥؛ والجصّاص، أحكام القرآن ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) انظر: فتح الباري ٤: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٤) الصنعاني، المصنّف ١٠: ٣٠٧، و١١: ٤٣٦؛ ومسند الحميدي ٢: ٥٠٧؛ ومسند الطيالسي: ١٤٦؛ والآحاد والمثاني ٢: ٣٧٩؛ ومسند الشهاب ٢: ٤٠.

الإسلام، إلا إذا يعطف «تمسّكوا» على المنفي قبلها، وهو مردود؛ فإنّ النفيَ غير النهي.

وربما يكون هذا هو معنى تكملة الحديث في مواضع أخرى، حيث جاء فيها: «..وأيّما حلف كان في الجاهليّة لم يزده الإسلام إلا شدّة»؛ فهذا معناه نفي الأحلاف المؤسّسة في المرحلة الإسلاميّة مع إمضاء الأحلاف السابقة في الجاهليّة، فهذا الإمضاء شدّ وتوثيق لهذه الأحلاف الماضية، وهذا التمييز بين الحلف المؤسّس والممضى ذكره ابن حبّان أيضاً[1].

وبهذا يظهر أنّ هذا الحديث له عدّة صيغ، هي:

الصيغة الأولى: صيغة أنس بن مالك لما سُئل عنه، فأجاب بأنّ النبي وقّع في داره حلفاً بين قريش والأنصار، أو بين المهاجرين والأنصار.

الصيغة الثانية: خبر الزهري وعاصم من تذييل الحديث بالأمر بالتمسّك بحلف الجاهليّة.

الصيغة الثالثة: خبر جُبير بن مُطعِم الذي ورد في ذيله أنّ الإسلام شدَّ أحلافَ الجاهليّة.

الصيغة الرابعة: ما جاء بعد النصّ: «وحلف الجاهلية مشذوذ»[2]، أي مقطوع؛ فلعلّه حصل تصحيف في هذا النصّ، فمكان "مشدود" صار "مشذوذ"، أو حصل تصحيف في الصيغة الثالثة، فبدل «لم يزده الإسلام إلا شَذَّهُ» أي قَطَعَهُ، قيل: «إلا شدّه». وفي بعض الصيغ «إلا شدّة وحدة» فيحتمل فيها حصول تصحيف ويكون المراد: «إلا شذه وجذّه» أي قطعه.

فإذا افترضنا أنّ الصيغة الأخيرة كانت «مشدود» وليس «مشذوذ»، صارت الصيغ الثلاث الأخيرة تعطي معنى واحداً، وهو نفي الحلف في الإسلام، مقابل إمضاءٍ متين للأحلاف في الجاهلية، وهي بذلك تعارض خبر أنس بن مالك الذي أكدّ على التحالف في الإسلام عبر ذكره تجربة الحلف بين قريش والأنصار أو بين المهاجرين والأنصار، مما يعني أنّه فهم من جملة «لا حلف في الإسلام» مطلق التحالف حتى بين المسلم والمسلم على تقدير أنّ المراد بقريش المهاجرون.

وبهذا نقف على عكس ما أفدناه سابقاً وظاهر من كلمات الكثير من العلماء، من أنّ المراد رفض أحلاف الجاهليّة القائمة على الظلم لصالح أحلاف إسلاميّة قائمة على العدل؛ فهذا

---

(١) انظر: صحيح ابن حبان ١٠: ٢١٤.

(٢) انظر: فتح الباري ٤: ٣٨٧.

التمييز يخالف الشدّ الموجود في ثلاث صيغ للحديث، فكيف ينسجم شدّ أحلاف الجاهليّة والأمر بالتمسّك بحلف الجاهليّة بعد نفي الحلف في الإسلام مع كون المقصود من نفي الحلف في الإسلام رفض أحلاف الجاهليّة الظالمة وغير الشرعيّة؟!

بل إنّ خبر أنس بن مالك يوحي بأنّ السائل لما سأله عن قول الرسول بنفي الحلف في الإسلام كان مركوزاً في ذهنه أنّ المراد إلغاء الحلف بمجيء الإسلام، ولهذا ذكر له أنس أنّ النبي حالف قريشاً والأنصار؛ من هنا اجتهد أنس في هذه القضيّة؛ فهو لم ينفِ صدور هذا الخبر صراحةً، لكنّه ذكر ما يكشف عن خللٍ ما، فإذا ثبت أنّ خبر نفي الحلف في الإسلام جاء متأخّراً زمناً، كان معنى ذلك نسخ التحالفات السابقة بما فيها المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار أو قريش والأنصار، ويكون أنس قد أخطأ في اجتهاده، وبهذا يتمّ الميل لصالح رفع الحلف في الإسلام مطلقاً مع إمضاء الأحلاف السابقة، ويكون المراد بالحلف شيئاً خاصّاً زائداً على التعاقد.

لكن تبقى مشكلتان:

المشكلة الأولى: ما هو تفسير رفع الحلف في الإسلام، ثمّ بيان أنّ الإسلام قوّى ووثق أحلاف الجاهليّة؟! وكيف يمكن فهم ذلك في ضوء وجود أحلاف جاهليّة لا تنسجم مع العدالة ومع الإسلام؟!

هذا الاستغراب يقوّي فرضيّة «الشدّ والقطع» في الروايتين الأخيرتين، فيكون المعنى: إنّ الإسلام لا حِلف فيه، وقد قطع وألغى أحلاف الجاهليّة؛ ولو قالت الرواية: إنّه لا حلف في الإسلام، لكنّ الإسلام أمضى أو سكت عن أحلاف الجاهليّة، لكان أمراً مفهوماً، لكن ما معنى تقويتها وشدّها وتوثيقها؟!

المشكلة الثانية: لا علم لنا بتحالفات بين الأنصار وقريش المشرِكة، فيرجّح أن يكون المقصود هو المؤاخاة المشهورة بين المهاجرين والأنصار، وهنا يُسأل: هل نفي الحلف في الإسلام ـ لو ثبت خطأ اجتهاد أنس وأنّ دليل النفي هو الناسخ ـ يشمل تحالفات المسلمين فيما بينهم وتعاضدهم وهو أمرٌ مخالف للقرآن الكريم أو أنّ المراد بالتحالف حينئذٍ شيء آخر أبعد من مجرّد الاتفاق والتعاضد؟ ولا سيّما أنّ أنساً لم يذكر معاهدة النبيّ مع اليهود في المدينة في السنين الأولى للهجرة،

وهي معاهدة عرفت بصحيفة المدينة أو وثيقة المدينة الشهيرة؛ فلماذا تركها، وربّما هي أدلّ، واستعاض عنها بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، أو بحلفٍ بين قريش والأنصار ليس له شهرة اتفاق المدينة؟! هذان السؤالان يبقيان عالقين إذا لاحظنا مجمل صيغ الحديث.

بالنسبة للسؤال الأوّل، فقد يكون القصد أنّ الإسلام لم يرد فكّ أحلاف القبائل والعشائر وارتباطاتها التي بنتها في الجاهليّة؛ بل قد يوجب ذلك شرخاً في الحياة الاجتماعيّة؛ لهذا اهتمّ ببقاء هذه الأحلاف، فكأنّ الخبر يدفع توهّم أنّ الإسلام قد فكّ أحلاف الجاهليّة، فيؤكّد أنّ الإسلام احترمها، بل واهتمّ بها وركّز عليها، غاية الأمر أنّه من الآن فصاعداً لن يدخل المسلمون في تحالفات وأحلاف جديدة مستأنفة.

أمّا السؤال الثاني، فالذي يبدو لنا وتقدّم أنّ الحلف ليس مجرّد النصرة والتعاون، وإنّما يشار به في عرف أهل الجاهليّة إلى ما هو أزيد من ذلك، كصيرورة الدمين دماً واحداً، وتوارث الطرفين من بعضهما، وما شابه ذلك؛ فكأنّ المقصود نوع خاص من الحلف لا مطلق اتفاق، ولم يقع بين المسلمين واليهود حلف بهذا المعنى، وإنّما الذي وقع تعاونٌ ونصرة، أي حلفٌ سياسي، وليس حلفاً بالمعنى المتعارف في الجاهليّة، لهذا كانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار شكلاً من أشكال التحالف؛ لأنّ فيها تقسيم أموالهم فيما بينهم وما شابه ذلك.

فإذا قبلنا بهذا التفسير الخاصّ للحِلف فُهمت الأخبار هنا أمّا إذا لم نقبله وأصرّينا على إطلاق الحلف لكلّ عقد وعهد واتفاق، كان ذلك بنفسه دليلاً على بطلان هذا الحديث؛ لمعارضته للأدلة اليقينيّة من القرآن والسنّة والعقل و غير ذلك.

وبهذا يظهر أنّ أخذ صيغ الحديث كلّها والتي كان أبرزها الصيغ الأربع المتقدّمة، يفضي إلى الاقتناع بأنّ الاحتمال الأوفر حظّاً في تفسير الحديث هو أنّ الإسلام أقرَّ أحلاف الجاهليّة على حالها، بل ودعمها، لكنّه لم يدرج ضمن تشريعاته مفهوم الحلف الذي كان سائداً آنذاك، والذي يتعدّى المعنى اللغوي الصرف إلى نوع خاص من التحالفات تقوم على النصرة والتوارث وغير ذلك. نعم من المفترض ـ بناءً على هذه النتيجة ـ أن يكون الإسلام قد أبطل بعض بنود الأحلاف السابقة، كنظام التوارث وأمثال ذلك ونصرة الظالم.

لكن يبقى أمامنا أربعة أمور:

الأمر الأوّل: ذكر الجصّاص احتمالاً في تفسير شدّ الإسلام لأحلاف الجاهليّة، وهو أن يكون المراد أنّ الإسلام لم يزد أحلاف الجاهليّة إلا شدَّةً، بمعنى الضيق والصعوبة والمشقّة؛ وهذا يعني أنّه ضيّق عليها، لا أنّه شدّها وأوثقها[1]، فيختلف المعنى اختلافاً جذرياً حينئذٍ، وينسجم هذا المعنى مع كون الصيغة الرابعة للحديث «مشذوذ» وليس «مشدود».

وهذا الاحتمال وارد، لكنّه يعارض الصيغة الثانية للحديث، التي تأمر بالتمسّك بأحلاف الجاهليّة، غير أنّ هذه المعارضة لا تنفي وجاهة هذا الاحتمال في نفسه، لولا مشكلة بسيطة قد تواجهه، وهو تعبير «لم يزده الإسلام» فإنّ استخدام مفردة "الزيادة" يوحي بأنّ هذا الحلف كان يحوي شدّة، ثم زاده الإسلام شدةً على شِدته، مع أنّ المفروض أنّ الأمر ليس كذلك، فلو كان الحال أنّ الإسلام واجهه بالشدّة لا زاده شدةً، لكان الأنسب في التعبير أن يقال: لم يقابله الإسلام إلا بالشدّة، أو لم يواجهه الإسلام إلا بالشدّة، ونحو ذلك من التعابير، فاستخدام تعبير الزيادة ربما أوحى بأنّ هناك شدّة زادها الإسلام بمجيئه، وهذا ينسجم مع الشدّة بمعنى التوثيق والإحكام، دون الشدّة بمعنى الضيق والمحاصرة. إلا إذا كانت الرواية على وزن "بشّر الكافر بنار جهنم".

الأمر الثاني: لقد وقعت أحلاف في الإسلام قد تنافي هذا الإطلاق النافي المذكور في الحديث، ومن أمثلة ذلك الحلف الذي عقده عليّ بن أبي طالب بين ربيعة واليمن، وقد جاء في نهج البلاغة[2]، من هنا أوقع ابن أبي الحديد المعارضة بين هذا الفعل العلوي وبين الخبر الآحادي

---

(١) أحكام القرآن ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) نهج البلاغة ٣: ١٣٤ ـ ١٣٥. وهذا نصّه: «(ومن حلف له عليه السلام كتبه بين ربيعة واليمن، نقل من خطّ هشام بن الكلبي): هذا ما اجتمع عليه أهل اليمن: حاضرها وباديها، وربيعة: حاضرها وباديها، أنّهم على كتاب الله يدعون إليه ويأمرون به ويجيبون من دعا إليه وأمر به. لا يشترون به ثمناً ولا يرضون به بدلاً، وأنّهم يدٌ واحدة على من خالف ذلك وتركه. أنصار بعضهم لبعض، دعوتهم واحدة. لا ينقضون عهدهم لِمَعْتَبَةِ عاتب ولا لغضب غاضب، ولا لاستذلال قوم قوماً، ولا لمسبّة قوم قوماً. على ذلك شاهدهم وغائبهم، وحليمهم وسفيههم، وعالمهم وجاهلهم. ثمّ إنّ عليهم بذلك عهد الله وميثاقه إنّ عهد الله كان مسؤولاً. وكتب عليّ بن أبي طالب».

المنقول عن النبيّ صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ بنفي الحلف في الإسلام، مرجّحاً فعلَ عليّ على خبر الواحد، معزّزاً ذلك بأنّ العرب قد تحالفت في الإسلام مراراً، فلتُراجع التواريخ[1].

ويمكن أن يلاحَظ هنا:

أوّلاً: إنّ ابن أبي الحديد صوّر لنا فعلَ عليّ وقد ثبت أمام عينيه، أمّا خبر النبيّ فمنقول بخبرٍ آحادي، فيما الاثنان منقولان بأخبار آحاد، فلا معنى لترجيح هذا على هذا، بل ربما كانت لخبر نفي الحِلف أسانيد أكثر ومصادر أكثر بحسب اطّلاعنا، إن لم نقل بأنّ حلف ربيعة واليمن مرسل لا سند له، أو هو كذلك في أغلب مصادره، على عكس خبر نفي الحِلف في الإسلام.

ثانياً: إذا فسّرنا الحلف المنفيَّ في الحديث النبويّ بالحلف بالمعنى الخاصّ الذي يشتمل على بعض الأمور في الدماء والتوارث ونحو ذلك، فإنّ مراجعة نصّ حلف ربيعة واليمن لا يفيد سوى النصرة والتعاون والتعاضد، وليس فيه ما هو أزيد من ذلك، فليُراجع فقد نقلناه في الهامش.

وعلى أيّة حال، فالإنصاف أنّ ضمّ صيغ هذا الخبر لبعضها تُحدث إجمالاً في دلالته، مع كون الاحتمال الأوفر حظاً هو ما ذكرناه آنفاً.

قد تقول: إنّ الإجمال ليس في الجملة موضع الشاهد، وهي الجملة النافية للحلف في الإسلام؛ وإنّما في ذيل هذه الرواية وتلك، ومن المحتمل زيادة هذه الذيول من قبل الرواة إمّا على سبيل التوضيح والتذكير أو على سبيل الوضع، فنسقط هذه الذيول بالإجمال، ونأخذ بالقاسم المشترك بين هذه الروايات جميعها، وهو نفي الحلف في الإسلام، ثم نفسّر الحلف بما تعارف في الجاهليّة لا بمطلق التعاهد والتعاقد على النصرة، وما يسمى اليوم بالدفاع المشترك.

لكنّ المشكلة هنا أنّ الإجمال لا يقوم بالذيول الواردة في هذه الأحاديث فقط، بل بضمّ الذيل إلى الصدر النافي للحلف في الإسلام، فسببُ الاضطراب في تفسير الحديث وجودُ مقطعين مشعرين بالتنافي بين هذه الصيغ الواردة للحديث، وأحد المقطعين هو مقطع نفس الحلف في الإسلام، فكيف نعتبره القاسم المشترك ونحيل سبب الإجمال إلى الذيول دون مرجّحٍ منطقي؟!

(١) شرح نهج البلاغة ١٨: ٦٧.

إلا أن يقال: إنّ الذيول وقع احتمالٌ في تصحيفها، فتتعارض الاحتمالات في النُّسَخ، ويبقى دليل نفي الحلف على حاله.

الأمر الثالث: ذكر بعض الباحثين في التاريخ أنّ الخبر الحاكي عن شدّ الإسلام عرى أحلاف الجاهليّة خبرٌ موضوع، يمثل «دعوةً خبيثة مريضة في أغراضها اللاإسلاميّة»، وبهذه الطريقة استبعد الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي هذا المقطع[1].

وهذا الاحتمال واردٌ، أضيف إلى الحديث لمصالح تعود لثقافة قبليّة عربيّة، إذا أخذنا الذيل على إطلاقه، وسوف نعود إليه عند البحث السندي إن شاء الله تعالى، فانتظر.

الأمر الرابع: فهم بعضٌ من هذا الحديث معنى آخر، حيث قال السيد جعفر مرتضى العاملي: «لا حلف في الإسلام: ومن خلال المعادلة المشار إليها آنفاً ندرك صحّة ما يرمي إليه قولهﷺ: «كل حلف في الجاهلية فلا يزيده الإسلام إلا شدّة. ولا حلف في الإسلام». فإنّ المقصود بالحلف الذي في الجاهليّة، ويزيده الإسلام شدّة، هو الحلف الهادف إلى نصرة الحقّ، والمتضمن للتعاون، والتناصر، والمواساة، ودفع الظلم.. فإنّ الإسلام يشدّد على الاستمرار في هذا الاتجاه، ويؤكّد على الالتزام بمضمون كلّ حلف فيه هذه المزايا، ويدعو إلى دخول جميع الناس في هذا الالتزام.. ولكنّ الإسلام لا يرضى بنشوء حلف فيما بين المسلمين ضدّ أيّ فريق آخر منهم أنفسهم، لأنّ معنى هذا هو إقرار الإسلام حالة الانقسام فيما بين أهل الصفّ الواحد، وأتباع النهج والدين الواحد، في حين أنّ دعوة الإسلام تقوم على اعتبار المسلمين يداً واحدة على من سواهم، ويريد لهم أن يكونوا بمثابة أُسرة واحدة متكاملة العناصر، لهم قيِّم واحد، وهو النبيّﷺ أو الإمامعليه السلام، وقد روي عنهﷺ قوله: أنا وعليّ أبوا هذه الأمّة، وتتشارك سائر العناصر في بناء الحياة في أخوّة مسؤولة، متعاونة، ومتكافلة، ومنسجمة، على قاعدة: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾..»[2].

غير أنّ هذا التفسير ليس واضحاً لي؛ وأحلاف الجاهليّة ليست ـ ولو في غالبها ـ بهذا النحو

(١) انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي ١: ٣١٧.

(٢) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٢١: ٢٥ ـ ٢٨.

كما رأينا، لكنّه يظلّ تفسيراً محتملاً.

هذا، ومن الطبيعي أنّ مجمل هذه التحليلات التي ذكرناها هنا للحديث تقوم على افتراض أخذ صيغه بأجمعها بالحسبان، أمّا لو بطلت بعض الصيغ وصحّت صيغ أخرى على مستوى السند والإثبات التاريخي، ولم يتمّ إقحام الضعيف صدوراً في عمليّة فهم الخبر، ولو في الجملة، فقد تتغيّر النتائج، وسوف نرى في البحث السندي حال هذا الحديث من هذه الناحية إن شاء الله تعالى.

ب ـ مصادر الحديث وأسانيده وطرقه

الذي وجدناه أنّ هذا الحديث لم يرد في المصادر الشيعيّة الإماميّة، وإن ورد ففي العادة ينقلونه عن مصدرٍ أو إسناد غير شيعيّ[1]. لكن ورد بلا سندٍ تحت صيغة «وروي عنه أنّه قال» في تبيان الشيخ الطوسي[2]، لهذا يمكن اعتباره سنّياً بامتياز، ولم يرد في المصادر الشيعيّة تعليقٌ على هذا الخبر من أهل البيت النبويّ.

أمّا في المصادر السنّية، فقد ورد هذا الخبر بأشكال سنديّة مختلفة، كما ورد مرسلاً، وأهمّ الأشكال التي ورد فيها:

١ ـ الصيغة الأولى للخبر وردت باختلافات طفيفة في المتن بالأسانيد الآتية:

أ ـ عفان، عن حفص بن غياث، عن عاصم الأحول.

ب ـ محمد بن الصباح، عن إسماعيل بن زكريا، عن عاصم.

ج ـ أبو جعفر محمد بن الصباح، عن حفص بن غياث، عن عاصم الأحول.

---

(١) على سبيل المثال، ما نقله الطوسي في (الأمالي: ٢٦٣)، على الشكل الآتي: «أخبرنا أبو عمر، قال: أخبرنا أحمد، قال: أخبرنا أحمد بن يحيى، قال: حدّثنا عبد الرحمن، قال: حدّثنا أبي، قال: حدّثنا محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «أيّما حلف كان في الجاهليّة، فإنّ الاسلام لم يزده إلا شدّة، ولا حلف في الإسلام، المسلمون يدٌ على من سواهم، يجير عليهم أدناهم فيرد عليهم أقصاهم، ترد سراياهم على قعدهم، لا يقتل مؤمن بكافر، ودية الكافر نصف دية المؤمن، ولا جلب ولا جنب، ولا تؤخذ صدقاتهم إلا في دورهم. قال رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الحديث في خطبته يوم الجمعة. قال: يا أيها الناس». وانظر: مناقب آل أبي طالب ١: ٩٩.

(٢) التبيان ٣: ١٨٨.

د ـ مسدّد، عن سفيان، عن عاصم الأحول.

هـ ـ .. الحسن بن علوية القطان، عن إسماعيل بن عيسى، عن إسماعيل بن زكريّا، عن عاصم، عن أنس.

٢ ـ وأمّا الصيغة الثانية للخبر، فقد عثرتُ عليها مرسلةً، كما جاءت بـ:

أ ـ جرير بن عبد الحميد الضبي (وفي سندٍ آخر عباد عن شعبة)، عن مغيرة (بن مقسم الضبي)، عن أبيه، عن شعبة بن التؤم [هكذا] عن قيس بن عاصم.

ب ـ عبد الرزاق، عن معمّر، عن الزهري.

ج ـ عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب.

وفي هذا السند وردت إضافة «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه من كان حليفاً في الجاهليّة فهو على حلفه، وله نصيبه من العقل والنصر، يعقل عنه من حالف، وميراثه لعصبته من كانوا..». وفي هذا السند ورد مضمون الصيغة الثانية والثالثة معاً.

٣ ـ أمّا الصيغة الثالثة للخبر، فجاءت ضمن الآتي:

أ ـ زكريا، عن سعد بن إبراهيم، عن أبيه، عن جبير بن مطعم.

ب ـ زكريا بن أبي زائدة، عن سعد بن إبراهيم، عن نافع بن جبير بن مطعم، عن أبيه.

ج ـ ..أبو نعيم، عن شريك، عن سماك (بن حرب)، عن عكرمة، عن ابن عباس.

د ـ خالد بن مخلد، عن سليمان بن بلال، عن عبد الرحمن بن الحارث، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه.. (لكن دون ذكر نفي الحلف في الإسلام، عدا ما في أمالي الطوسي الذي نقلناه سابقاً، حيث ورد مع ذكر نفي الحلف).

هـ ـ ..وكيع، عن داود بن أبي عبد الله، عن ابن جدعان، عن جدّته، عن أمّ سلمة.

٤ ـ وأمّا الصيغة الرابعة، فلم أعثر عليها سوى مرسلةً للشّعبي، نقلها ابن حجر في فتح الباري كما أسلفنا.

هذا، ووردت الصيغة الثانية والثالثة معاً، دون جملة نفي الحلف في الإسلام بسند المتقي الهندي عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب.

وهناك صيغ أخرى للحديث مثل: «لا يزيد الحلفَ الإسلامُ إلا شدّةً» و«لم يصب الإسلام حلفاً إلا زاده شدّة، ولا حلف في الإسلام» أوردها في مثل كنز العمال بلا سند(١).

هذه هي الأسانيد التي عثرنا عليها هنا، ويظهر جليّاً كيف أنّها تشترك في أسامي بعض الرواة مما يصعّب حصول تواتر فيها. وعلى أيّة حال، فلا بدّ من أخذ فكرة عن طبيعة هذه الأسانيد:

١ ـ أمّا الصيغة الأولى، فكلّ أسانيدها تعود إلى عاصم (بن سليمان) الأحول، وليس له توثيق شيعي إمامي، وقد وثقه غير واحد من أئمّة الرجال السنّة، لكن ضعّف أيضاً(٢)، وطعن فيه بعض أئمّة الرجال الكبار كيحيى بن سعيد وغيره في وثاقته وفي حفظه، وإن كان الأشهر توثيقه.

٢ ـ وأما الصيغة الثانية؛ فيقال فيها:

أ ـ أمّا السند الأوّل، ففيه مقسم الضبّي والد المغيرة، وهو مجهول لم يذكر له توثيق لا شيعيّاً ولا سنيّاً، إلا عند ابن حبّان(٣).

ب ـ وأمّا السند الثاني، فهو مرسل؛ لأنّ الزهريَّ ليس من الصحابة، وهو ينقل الخبر عن رسول الله بلا واسطة فيكون مرسلاً، ولم يثبت لدينا تصحيح مراسيل الزهري.

ج ـ وأمّا السند الثالث، فينقل الخبر فيه الصنعانيُّ ـ وهو متوفى عام ٢١١هـ ـ بسند فيه رجلان فقط، فيحتمل الإرسال. يُضاف إليه أنّ عمرو بن شعيب ليس من الصحابة، ويحتمل جداً أنّه ـ كعادته ـ نقل الخبر عن أبيه عن جدّه، وقد ضعّف من هذه الناحية لأنّه نقل رواياتهم عن كتاب، بل قد نقلت كلمات في تضعيفه وأنّه كذّاب(٤)؛ لهذا فالخبر ضعيف من نواحٍ.

وبهذا يظهر أنّ الصيغة الثانية للخبر ضعيفة السند.

٣ ـ أمّا الصيغة الثالثة:

أ ـ فالسندان الأوّل والثاني، فيهما زكريا بن أبي زائدة، وهو رجل نُعت بالصويلح، والذي لا

---

(١) كنز العمال ١٦: ٧٠٧.

(٢) انظر حوله: الطبقات الكبرى ٧: ٢٥٦؛ ومعرفة الثقات ٢: ٨؛ وضعفاء العقيلي ٣: ٣٣٦ ـ ٣٣٧؛ والجرح والتعديل ١: ١٤٥، و٦: ٣٤٣ ـ ٣٤٤؛ و..

(٣) انظر: الثقات ٥: ٤٥٤.

(٤) انظر: تاريخ ابن معين الدوري ٢: ٣٥٥؛ وضعفاء العقيلي ٣: ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ ومعرفة الثقات ٢: ١٧٨.

بأس به، وأنّه كان يدلّس[1]، يُضاف إلى ذلك أنّ السندين مختلفان؛ فأحدهما عن سعد عن أبيه عن جبير، والثاني عن سعد عن نافع بن جبير عن جبير، فكأنّ سعداً ـ إن لم نقل بحدوث اشتباه ـ نقل الخبر بطريقين: أحدهما عن أبيه، والآخر عن نافع، ولا يبعد صحّة السند بعد تجاوز مشكلة زكريا.

ب ـ وأمّا السند الثالث، ففيه عكرمة الذي قيل فيه شيءٌ، مع شهرة توثيقه الشديد، وفيه ابن عباس الذي كان صغيراً في عصر الرسالة.

ج ـ وأما السند الرابع، ففيه خالد بن مخلد الذي لم يوثق شيعيّاً، وأما سنياً فوصفت بعض أحاديثه بالمناكير، وبعضهم عبّر عنه بنفي البأس[2].

د ـ وأمّا السند الخامس، ففيه ابن جدعان، وهو عبد الرحمن بن جدعان.

٤ ـ وأما الصيغة الرابعة، فهي ضعيفة بالإرسال والرفع.

من هنا، ثمّة طرق تامّة السند لهذا الخبر، لكنّه بصيغتيه: الثانية والرابعة ضعيفٌ حتماً، فيكون خبراً آحادياً، والخبر الواحد ليس بحجّة إطلاقاً.

ومع الأخذ بالخبر الآحادي، فإنّ خبر أنس ـ كما تقدّم ـ كأنّه يعارض خبر الصيغة الثالثة؛ لأنّه يوحي بأنّ أنساً رفض أن يكون النبيّ قد قال ذلك، معزّزاً رفضه بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ومع ضمّ ذلك إلى الإشكالات المتنيّة السابقة نخرج بالنتيجة الآتية: إنّ هذا الحديث يصعب الركون إليه في استنتاج حرمة الحِلف مطلقاً في الإسلام، فضلاً عن حرمة المعاهدات، إمّا لكونه آحادياً لا يحتجّ به، وإمّا لاضطراب صيغه ومعناه وعدم إمكان الأخذ بإطلاقه، فيكون القدر المتيقّن منه أنّ الإسلام حرّم استئناف أحلاف الجاهليّة القائمة على التوحيد بين الأطراف في الدماء والديات والقصاص والإرث والعون على الظلم وما شابه ذلك، وهذا نستطيع معرفته بالقرآن الكريم وبالمقطوع من السنّة، وبالعقل، بلا حاجة إلى هذا الحديث.

والمتحصّل أنّ دليل نفي الحِلف في الإسلام لا يثبت حرمة التحالفات العسكريّة ولا المعاهدات العسكريّة التي تقوم اليوم، سواء بين المسلمين أنفسهم أم بين المسلمين وغير

---

(١) الجرح والتعديل ٣: ٥٩٣ ـ ٥٩٤.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٣٥٤.

المسلمين، ما لَم تشتمل على محرّم.

٢.١.١١. بناء التحالفات العسكريّة على قاعدة تحريم الاستعانة بغير المسلم، نقد وتعليق

ثاني المنطلقات هنا هو الاستناد إلى الأدلّة الدالّة على حرمة الاستعانة بالكافر في الحرب، وقد تقدّمت سابقاً؛ فإنّ التحالف العسكري والمعاهدات الواسعة النطاق تستدعي عادةً تشاوراً وتنسيقاً ودعماً وأخذاً للدعم من غير المسلم؛ ففي معاهدات الدفاع المشترك إذا تعرّضت إحدى الدولتين للخطر وجب على الأخرى مساعدتها، ولا أقل على تقدير الطلب. وهنا إذا كان المعتدى عليه هم الكفار وجب على المسلمين مساعدتهم، وإذا كان المسلمين أخذوا العون من الكفّار.. وهذا كلّه غير جائز، فما المبرّر الشرعي لقتل المسلمين دفاعاً عن المشركين والكافرين؟! وما هو المبرّر الشرعي لأخذ العون من الكافرين بعدما كان الثابت حرمته، وقد ورد في الحديث: «لا تستضيئوا بنار المشركين»[(١)]؟! فإذا كانت الاستضاءة محرّمةً ـ وهي كناية عن الحرب معهم وأخذ العون منهم ـ فكيف يمكن أن تكون التحالفات العسكريّة معهم حلالاً؟![(٢)].

والجواب:

أوّلاً: قد أثبتنا سابقاً ـ ضمن بحثٍ مفصّل ـ بطلان نظريّة إطلاق تحريم الاستعانة بغير المسلم، وناقشنا هناك جملة الأدلّة التي ذكرت بهذا الصدد، فالمبنى باطل.

ثانياً: إنّ قتال المسلم دفاعاً عن غير المسلم ليس بالأمر الحرام مطلقاً؛ فالمسلم يدافع عن الذمّي، وهذه قضيّة واضحة في الفقه الإسلامي؛ فإذا جاز الدفاع عنه فلمَ ـ عندما تكون هناك مصلحة ـ لا يجوز الدفاع عن المعاهد أيضاً ما داما معاً مشتركين في حرمة الدم والمال و.. بل هذا المعاهد إذا نصرناه كان مقتضى المعاهدة معه غالباً أن ينصرنا، بينما لم يجب ذلك على الذمّي كما يطرحونه في الفقه. والمعنى الذي نرومه هنا هو أنّه ليس غريباً عن التشريعات الإسلامية فكرة الدفاع عن غير المسلم ودخول حربٍ لأجله، قد يذهب فيها شهداء من المسلمين. وخطبة الجهاد لعلّي تؤيّد ذلك.

---

(١) مسند أحمد ٣: ٩٩؛ وسنن النَسَائي ٨: ١٧٦ ـ ١٧٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ١٢٧؛ وكنز العمال ١٦: ٢١؛ و..

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: النبهاني، الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ٢١٢.

ثالثاً: لقد تقدّم الكلام مفصّلاً حول خصوص حديث النهي عن الاستضاءة بنار المشركين، وذلك عند دراسة مسألة الاستعانة بغير المسلم، وتحدّثنا هناك عن دلالاته ومعانيه، وعن علاقته بموضوع التحالف والتعاهد أيضاً، فراجع حتى لا نعيد.

١١. ١. ٣. مرجعيّة المنع عن موالاة ومودّة غير المسلم في تحريم التحالف معه، نقد وتفنيد

ثالث المعطيات هنا هو ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين، من أنّ الأصل في محالفة الكافر هو المنع؛ لأنّها تؤدّي إلى موالاته والتودّد له والاستعانة به، ومناصرته والقتال معه، وكذلك استعلاؤه على المسلمين، ما قد يسمح له بفرض شروطه عليهم، لهذا لا يجوز الحلف إلا مع الضرورة[1].

والجواب: إنّ هذه الطريقة في الاستدلال توجب إنتاج عكس ما وصل إليه المستدلّ؛ لأنّ هذا معناه حليّة التحالف إلا إذا لزم منه هذه المحاذير؛ لأنّها عناوين طارئة على التحالف. لكن لو كانت عناوين ملازمة له خارجاً صحّت النتيجة، مع أنّه ليس في كلّ تحالف مودّة وموالاة أو استعلاء للكافر على المسلم.

يُضاف إليه أنّ بعض ما اعتبر محذوراً ليس بمحذور كما تقدّم، مثل نصرة الكافر أو الاستعانة به، فهي غير محرّمة في نفسها حتى توجب تحريم التحالف، فضلاً عن تحريم مطلق أنواع المعاهدات العسكريّة.

١١. ٢. شواهد ومؤيّدات عكسيّة لصالح شرعيّة التحالفات العسكريّة مع المسلم وغيره

وبهذا يظهر أنّه لا دليل يمنع ـ بالعنوان الأوّلي ـ الدخول في أحلاف عسكريّة أو معاهدات عسكريّة، سواء مع المسلم أم مع غيره، بل قد يحشد القائل بالجواز شواهد لصالحه، بعد إبطال أدلّة التحريم والعودة إلى أصالة البراءة.

ومن هذه الشواهد والمؤيّدات:

١ ـ صحيفة المدينة التي وقّعها رسول الله صلى الله عليه وآله مع اليهود في المدينة، فإنّها تمثل تحالفاً داخل

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ٢١١ ـ ٢١٢؛ والطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

مجتمع المدينة يقوم على النصرة والنصيحة والدفاع عن المدينة وغير ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ صحيفة المدينة ليست عقد ذمّة؛ لأنّ الذمّة شرّعت بعد السنة السادسة للهجرة، فيما صحيفة المدينة حصلت في السنة الأولى[١].

٢ ـ الحلف الذي كان بين بني هاشم وخزاعة في الجاهليّة، فهذا الحلف أمضي، وبذلك دخلت خزاعة في ضمن صلح الحديبيّة من طرف المسلمين، فكانت حليفةً للمؤمنين.

٣ ـ ما ورد عن رسول الله ﷺ في حقّ حِلفَي: الفضول والمطيّبين، من أنّه لو دعي إلى هذا الحلف في الإسلام لأجاب[٢].

٤ ـ الأحلاف التي وقعت في الإسلام، كحلف ربيعة واليمن المتقدّم ذكره، وغيره.

فهذه كلّها مؤيّدات وشواهد على جواز الحِلف في الإسلام ما لم يلزم منه أو يشتمل في بعض بنوده على ما يخالف الشرع، كقضيّة التوارث والدماء وغير ذلك، أو يجرّ ضرراً على المسلمين لا يمكن أن تسمح به الشريعة ومقاصدها، كأن يسمح بهيمنة الكفّار على بلاد المسلمين واحتلالهم لأراضيهم وما شابه ذلك[٣].

ولا فرق في تمام ما قلناه حول الأحلاف العسكريّة أن تكون هذه الأحلاف والطرف الآخر في موقع القوّة أو الضعف، كما لا فرق في ذلك بين أن يكون التحالف العسكري بين المسلمين أنفسهم على مستوى الأقطار والدول أو الأحزاب أو القبائل أو.. وبين المسلمين والكافرين، بلا فرق بين المشركين وأهل الكتاب و.. كما لا فرق فيه بين أن يكون تحالفاً ضدّ بلد غير مسلم أو ضدّ بلد مسلم مع الأخذ بعين الاعتبار القيود التي ذكرناها.. فحيث لم نقل بحرمة مطلق الاستعانة بغير المسلم في الحرب، ولم نقل هنا بحرمة الأحلاف العسكريّة مع غير المسلمين ولو كانت ضدّ بلد مسلم كان معنى ذلك أنّ بإمكان الدولة المسلمة أن تستعين وتتحالف مع غير المسلم لمواجهة مسلم شرط وجود مسوّغات مواجهته، كأن يكون باغياً، وشرط أخذ القيود أعلاه بعين الاعتبار من حساب المصالح والمفاسد وعدم اشتمال التحالف على ما ليس من الشرع

---

(١) راجع: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي: ٢٤٨.

(٢) انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف: ١٧٩ ـ ١٨٠؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٥: ٢٠٣.

(٣) حول مسألة الضرر، راجع: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٣: ١٦٣٢ ـ ١٦٣٧.

بل يخالفه الدين..

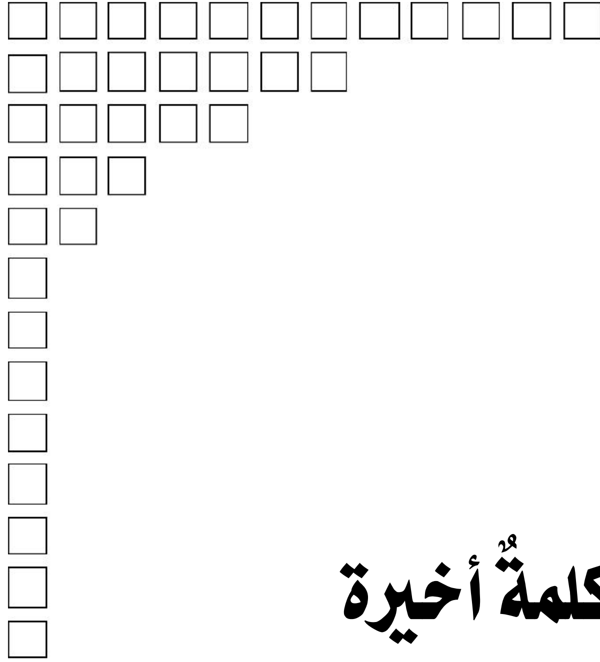
حكم سائر الاتفاقيّات التي لا تبلغ مستوى "التحالف"

ومن حُكم التحالف تتبيّن سائر أنواع المعاهدات والاتفاقات المتصلة بقضايا الأمن والعسكر، بما لا يرقى إلى مستوى تحالف، كتجارة الأسلحة أو اتفاقات تدريب الجيش أو تبادل معلومات أمنية، أو تسليم المطلوبين أو تأجير واستئجار قواعد عسكريّة أو نحو ذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود دليل خاصّ على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين في نفسه وبعنوانه، كما هو الحقّ، وذهب إليه غير واحد، صريحاً أو تلويحاً بالعلّة، وهي التقوية على المسلمين، ونحو ذلك[1].

ومما أسلفناه يظهر أيضاً ـ ما لم يقم دليل خاص في مورد خاصّ ـ جواز سائر أنواع المعاهدات مع المسلم وغير المسلم، سواء على المستوى السياسي أم الاقتصادي أم التقني أم التكنولوجي أم الزراعي أم الصناعي أم العلمي أم غير ذلك ما دامت هذه الاتفاقات خاضعة للإطار المتقدّم.

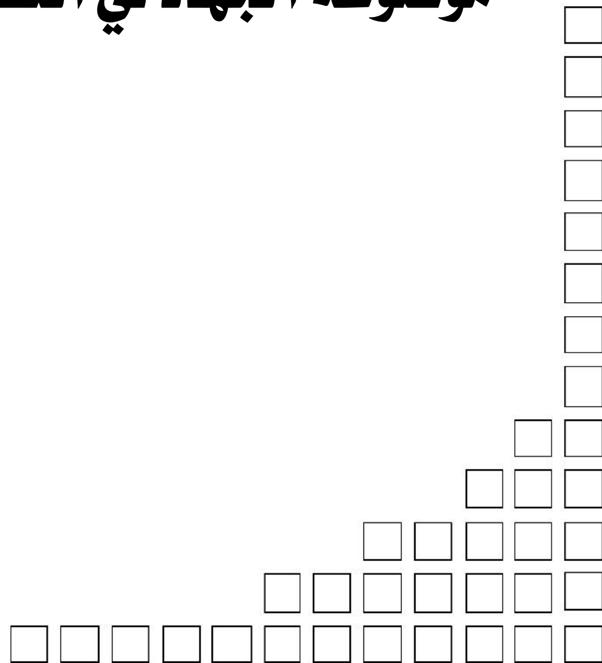
---

(١) انظر: نهاية الإحكام ٢: ٥٢٤؛ ومصباح الفقاهة ١: ٥٦ ـ ٥٧؛ وتحرير الوسيلة ١: ٤٩٦؛ وهداية العباد ١: ٣٣٩؛ والجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٣: ١٦٣٩ ـ ١٦٥٣.



كلمةٌ أخيرة

موضوعة الجهاد في العصر الحديث



تمهيد

احتلّ موضوع الجهاد في الإسلام حيّزاً كبيراً من تحليلات العلماء والمفكّرين المسلمين وغير المسلمين في العالم خلال القرنين الماضيين؛ فقد أبدت الأمة الإسلامية ممانعة غير عادية طيلة هذين القرنين ضدّ أشكال الاحتلال والاستعمار، وقد نجح المسلمون بعد ملايين من الشهداء على امتداد العالم الإسلامي في طرد المحتلّين من أراضيهم في القرن العشرين من الجزائر إلى مصر، ومن الشام إلى العراق، وصولاً حتى شبه القارّة الهندية و.. وقد شعر الغرب بأنّ المسلمين لم يكونوا مثل بعض الدول الأخرى التي لم تعرف الإسلام؛ لأنّ ديانتهم اشتملت على تشريعات ممانعة كان الجهاد ماثلاً على رأسها.

وقد نادى العلماء المسلمون ـ منذ جمال الدين الأفغاني وإلى يومنا هذا ـ بإحياء ما سمّوه بالفريضة الغائبة، كما يعبّر محمد عبد السلام فرج (١٩٨٢م)، ألا وهي فريضة الجهاد، ولم تختصّ الاستجابة لهذه الفريضة في الأوساط الإسلامية بمذهب دون مذهب، بل شارك في ذلك السنّة والشيعة على طوائفهم ومذاهبهم، بل ساهم في ذلك غير المسلمين أيضاً في العالمين: العربي والإسلامي.

أحدثت هذه الممانعة غير المتوقعة صدمةً بالنسبة للغرب، ثم للكيان الصهيوني فيما بعد، فشرعت الدراسات الغربية والصهيونية في تحليل هذا الموضوع على غير صعيد، وعندما قام المناضلون المسلمون في جنوب لبنان بدايات الثمانينيات من القرن الماضي باستخدام أسلوب العمليات الفدائية الاستشهادية، عكف الكيان الصهيوني على تأسيس مراكز دراسات لتحليل الظاهرة من تمام زواياها، وكانت إحدى هذه الزوايا الحفر في التراث الإسلامي لقراءة ما اعتبروه جذور هذه الثقافة هناك مع "الحشاشين" وغيرهم من الجماعات الشيعيّة الإسماعيلية و..

ومنذ قرنين، والغرب والمستشرقون يدرسون ظاهرة الجهاد بسبب ما أحدثته هذه الفريضة من ممانعة مذهلة عند المسلمين، يضاف إلى ذلك عنصر آخر أثار حفيظة الباحثين لتناول موضوع الجهاد مرّةً ثانية منذ انطلاقة المقاومة الفلسطينية.. ثم اللبنانية، وصولاً إلى أسلوب تنظيم القاعدة والجماعات الإسلامية المسلّحة في أفغانستان ومصر و.. ألا وهو موضوع العمليات الاستشهادية واستخدام أساليب خطف الأشخاص والطائرات والرهائن وأساليب الاغتيال وعدم تحييد المدنيين أحياناً.. حيث أثار جملة تساؤلات ما لبثت أن تحوّلت إلى موضوع درس في الثقافة الإسلاميّة، إلى جانب صراع الجماعات الإسلامية مع الأنظمة العربية وغيرها.

أوّلاً: عوامل إحياء الدرس الجهادي في العصر الحديث

إذن، هناك عدة عناصر أساسية ساهمت في إحياء دراسة موضوع الجهاد الإسلامي، من أهمّها:

١ ـ حاجة المجتمع الإسلامي لإبداء الممانعة حمايةً لوجوده وكيانه في مواجهة الاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وما أعقب ذلك من إحياء فريضة الجهاد، نظراً لكون علماء الدين مساهمين فاعلين على هذا الصعيد، ممّا ضاعف من اهتمام الغرب والمستشرقين بدراسة هذا الأمر.

٢ ـ بعض أساليب الجهاد المثيرة للرأي العام والتي وظّفت إعلامياً على نطاق واسع، وهذا العنصر شكّل مادّةً نقدية من طرف الغرب ضدّ الإسلام، ومن طرف التيارات غير الإسلامية في العالم العربي والإسلامي ضدّ الحركة الإسلاميّة.

٣ ـ واقع العلاقة التي حكمت الحركات الإسلامية مع الأنظمة في العالمين: العربي والإسلامي، ففشل الأنظمة في مواجهة بعض التحدّيات الكبرى في الأمّة من جهة، ورغبة الحركات الإسلامية بالإطاحة بها؛ إما لإقامة نظامٍ إسلامي أو على الأقل لحذف عميل ـ من وجهة نظرها ـ موالٍ للغرب ولإسرائيل من جهة أخرى.. فجّرا العلاقة بين الإسلاميّين والأنظمة، وقد بلغ سوء العلاقة أوجَه في الثمانينيات بعدما كان شرع تدريجياً منذ الخمسينيات من القرن الماضي، فاهتزّ العالم العربي والإسلامي من المغرب والجزائر وتونس، مروراً بمصر

وسوريا، وصولاً إلى العراق وإيران والبحرين..

هذا الواقع كلّه، كان بحاجة إلى دراسات ودراسات مضادّة لشرعنة مواجهة الأنظمة عند الفريق المؤمن بذلك، ولشرعنة العلاقات السلمية معها عند الفريق الرافض للمواجهة..

وقد شكّل انتصار الثورة الإسلامية في إيران ضدّ نظام الشاه عام ١٩٧٩م فرصة أمل كبيرة للإسلاميين في العالم كي يطيحوا بالأنظمة العربية التي اعتبروها مسؤولةً عن نكسة ١٩٦٧م، وعن الإخفاقات الكبرى على مستوى الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. إلا أنّ فشل الحركات الإسلامية حتى نهاية الثمانينيات في تحقيق ما يشبه الإنجاز الإيراني، وخروج النظم العربية من جهة والحركات الإسلامية من جهة أخرى عن الحدّ المعقول من المواجهة إلى حالة من الهستيريا عبّرت عنها في الثمانينيات أحداث مصر والجزائر وسوريا.. فرض على الحركة الإسلاميّة إعادة النظر في كلّ مشاريعها.. فظهرت في التسعينيات رؤى جديدة، وكتبت قراءات جديدة في العمل السياسي ومواجهة الأنظمة.. **وبهذا اتجهت الحركة الإسلامية في العالم العربي شيئاً فشيئاً نحو نظرية جديدة في العلاقات مع الأنظمة،** وبدأ التنظير لمرحلة أخرى لتأتي على الخطّ الشيعي أفكار العلامة محمد مهدي شمس الدين محاولةً أن تحلّ محل أفكار السيّد الخميني والسيد محمد باقر الصدر في مواجهة الأنظمة بالقوّة ومنطق الجهاد.. وتأتي الانشقاقات الإصلاحية داخل الحركات الإسلامية لتهدئة العلاقات مع الأنظمة مدعومةً هذه المرّة في الوسط السنّي ـ في الجملة ـ من الاتجاه السلفي السلطوي التقليدي في الخليج، مما أدّى إلى حصول شرخ كبير بين تيارين داخل الحركة الإسلامية:

أ ـ تيار شعر بمزيد من الإحباط والفشل من واقع الأمّة وواقع الأنظمة وواقع الإسلاميّين أنفسهم، فأصرّ على الاستمرار، ولمّا كان يعبّر عن الأقلّية ويقع تحت الضغط فقد تحوّل إلى تيار أمني ـ عسكري بامتياز، فظهرت الإسلاميّة الطالبانية وتنظيم القاعدة ولاحقاً تنظيم الدولة في العراق والشام وتنظيم النصرة وغيرها، تسندها تنظيرات فقهية تدعمها في سياساتها.

ب ـ تيار يئس من تحقيق إنجازات بالسبل الجهادية الدموية، لهذا انحاز إلى نظرية العلاقة والتهدئة، فأخذ ينظّر لها، وبهذا بدا التيار الأوّل أقلّيةً حقيقيّة، مما زاده احتقاناً نجم عن أشكال

متشدّدة من الجهاد والمواجهة مدعوماً بنمط سلفي متشدّد.

٤ ـ **دخول بقايا التيارات الماركسية والقومية و.. على الخطّ الإسلامي**، بمعنى أنّ انهيار المشروع القومي مع فشل الدولة القومية العربية المتكرّر، وانهيار المعسكر الاشتراكي الشرقي في نهاية الثمانينيات، جعل بقايا الماركسية والقومية المعارضين للأنظمة وللإسلاميّين معاً ينسابون في ثنايا الطرفين، فأخذ بعضهم يقدّم قراءةً نقدية للإسلاميّين، لكن لا من منطق المواجهة بين الأحمر الشيوعي والعمّة الدينية البيضاء، وإنما من منطق إسلامي أو تاريخي في الظاهر لكنّه يحمل العقلية الماركسية في وعي الاجتماع والاقتصاد والتاريخ، فتركت عقليّته هذه أثرها على قراءته للدين وهكذا..

هذه بعض العناصر الرئيسة التي دفعت لدراسة موضوعة الجهاد بأشكاله في العصر الحديث، سواء في الداخل الإسلامي أم الخارج الغربي.

ثانياً: تيّارات أو ملفّات البحث الحديث والمعاصر في قضيّة الجهاد الإسلامي

وإذا تخطّينا موضوع العناصر التي أعادت دراسة موضوع الجهاد، لندرس أبرز الهموم الفكرية على هذا الصعيد، وهي الهموم التي تركت أثراً على موضوعات الجهاد التي طرحت في الساحتين الإسلامية والغربية، سنجد عدّة ملفات متداخلة[1]، تمّ تداولها ووضعها موضع البحث والمناقشة، وأهمّها:

١. التيّار أو الملفّ الإحيائي

أوّل الملفات هو الملفّ الإحيائي أي إحياء الفريضة الغائبة، لهذا كثر التركيز على الجهاد في القرآن الكريم وعلى نصوصه، وهنا يبرز دور الحركة الإخوانيّة مع مدرسة سيد قطب (١٩٦٦م)، بوصفها المدرسة الأبرز التي ركّزت على هذا الموضوع، فسيد قطب عمل ـ ولا سيّما

(١) سيلاحظ القارئ الكريم أنّ هذه الملفات والتيارات التي اشتغلت عليها قد تداخلت، بمعنى أنّ بعض التيارات له ظهور دفاعي وله ظهور نقدي، ونحن قد أخذنا صورته الدفاعيّة في الملفّ الدفاعي مثلاً وعالجنا تمظهره النقدي في الملفّ النقدي، كي نفصل العناوين؛ لأنّ البحث ليس تاريخيّاً، وإنّما هو توصيف موضوعي قائم على المعطى التاريخي، فليلاحظ ذلك.

في كتابه «في ظلال القرآن» ـ على تقديم تفسير حركي اجتماعي للنصوص الدينية، وإذا وضعنا هذا الكتاب إلى جانب كتابه: µمعالم في الطريق٧، سنجد كيف سعى سيّد قطب والأخوان المسلمون لتحريك النصوص الدينية في الواقع الاجتماعي لإحياء مفاهيم لطالما غابت عن ساحة حياة المسلمين من وجهة نظرهم، مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتطبيق الشريعة وغيرها، فمع مدرسة الإخوان المسلمين في شكلها المتطوّر وعلى رأسه منظّره سيد قطب، وفي امتداداتها في مصر والسودان واليمن وسوريا و.. نجد تنشيطاً كبيراً لمقولات الحركيّة الإسلامية، حتى طرح قطب مقولته المشهورة التي أخمّن أنّه أخذها منه العلامة محمد حسين فضل الله، والتي تقول: الإسلام لا يفهمه إلا الحركيّون، ولهذا وجدناه يرجّح أن تكون الفئة النافرة في الآية (١٢٢) من سورة التوبة، هم المجاهدون، كما تقدّم الحديث عن ذلك سابقاً؛ لأنّهم من كان يفهم الإسلام عملياً وميدانياً، بدل شيوخ البلاط والمنظّرين المخمليّين(١).

ميزات النزعة الدعويّة الإحيائيّة

يمتاز هذا النشاط الذي قام به هذا الفريق بعدّة ميزات مهمّة، أبرزها:

أ ـ التخلّي عن المنهج التجريدي النظري في تحليل الجهاد، وهو المنهج الذي ظلّ سائداً لقرون في وسط المسلمين، منهج قراءة موضوع الجهاد وكأنّه جملٌ تحتاج لإعراب وتفكيك لغوي نظري، واستبدال ذلك كلّه بمنهج يربط نصوص الجهاد ودراستها بنفس العملية الإحيائية، أي أنه **لم يحصل هناك فصل كبير في قراءة موضوع الجهاد عند هذا الفريق بين عمل المفسّر والفقيه والمفكّر من جهة وعمل الداعية والمصلح من جهة أخرى، أي الدمج بين المفكّر والداعية**، وهذه هي السمة العامة التي تطبع فكر مثل سيد قطب ومحمد حسين فضل الله ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وغيرهم.

ب ـ مطالعة نصوص الجهاد من زاوية الحاجة الميدانية، بمعنى أنّ الجانب الذي كان ينظر فيه هؤلاء لفلسفة الجهاد ونصوصه، كان مدى الحاجة الاجتماعية لهذا الموضوع أو ذاك؛ لهذا الملف أو ذاك.. فالمرحلة كانت تستدعي إحياء المفاهيم دون دراسة المساجلات الفكرية فيها، لهذا لا

(١) انظر: في ظلال القرآن ٣: ١٧٣٤ ـ ١٧٣٥.

نجد عند هؤلاء في هذه المرحلة تناولاً جادّاً للملفّات فكرية شائكة في الجهاد، دون أن تكون همّاً اجتماعياً وإحيائياً.

٢. التيار أو الملفّ الدفاعي

ثاني الملفات كان الملف الدفاعي، فالإحيائيون المسلمون منذ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني اهتمّوا من جهة بإعادة استحضار مقولات إسلامية كانت قد ماتت تقريباً على مستوى الحياة اليومية للمسلمين، كما نجد ذلك واضحاً في كلمات السيّد الخميني والسيد الطباطبائي حول القرآن الكريم، وكيف تحوّل إلى مجرّد تمائم للأطفال أو تلاوة على الأموات وفي المقابر. ونجده مع حسن البنّا (١٩٤٩م) وسيّد قطب في حديثهما عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونظام السلطة ونحو ذلك.

هذا هو الجانب الإحيائي الذي يمارس عملية تذكير للأمّة بما اختفى من مقولات الإسلام في بطون الكتب، ولهذا اعتقد الإحيائيّون أنّ التراث المدفون في المكتبات والمخطوطات قادر ـ مع بعض الإصلاحات ـ على إدارة حركة الأمة، وأنّ المسلمين لو عادوا إلى هذا التراث كانوا قادرين على حلّ مشاكلهم، لهذا سعى الإحيائيّون إلى إخراج هذا التراث من المدفون إلى المقروء، فعملوا كثيراً على تغيير لغة التراث لتكون واضحةً وعصرية تتّسم بالمواكبة، وهذا ما يظهر جلياً مع تفسير المنار وأعمال كلّ من الشيخ محمد عبده في تطوير مناهج التعليم في الأزهر والشيخ محمد رضا المظفر (١٩٦٤م) في تطوير مناهج التعليم في النجف وغيرهما.. وكذلك ما قام به علماء مثل: مرتضى مطهري، ومحمد باقر الصدر، ويوسف القرضاوي، ومحمد الغزالي، ومحمد جواد مغنية، وغيرهم.

كانت هذه بعض ملامح الحركة الإحيائية، لكن إلى جانبها ومعها ظهرت الحركة الدفاعية؛ حيث لم يتمكّن النهضويون المسلمون من إنجاز الإحياء إلا إذا مارسوا إلى جانبه حملة منظّمة ومكثفة للدفاع عن المفاهيم المحياة التي أقصيت أو شوّهت بفعل عمدي أو لتراكم الظروف والأوضاع؛ فهناك الكثير من المقولات الدينية الراقدة كانت قد تبلورت لها في الوعي العام الإسلامي، فضلاً عن غيره، صورٌ مشوّهة أو مغلوطة تعرّضت لنقد وحملات أطراف معيّنين،

كان من أبرزهم فريقان: أحدهما خارجي وآخر داخلي:

أـ أما الخارجي، فتجلّى في حركة النقد الاستشراقي التي اتسمت ـ وبخاصّة قبل القرن العشرين ـ بظاهرة الانحياز الذي حملته بأشكال مختلفة منذ الحروب الصليبية التي يعتبرها بعض الباحثين البدايات الأولى لحركة الاستشراق.. من هنا تركّزت الانتقادات على المفاهيم الإسلامية ـ ومنها مفهوم الجهاد كما سنلاحظ فيما بعد ـ ومن الطبيعي هنا أنّ الإحيائيَّ سيواجه واقع النقد هذا حتى يتسنّى له النجاح في مهمّة النهوض بالأمة عبر هذه المفاهيم التي يقوم بإحيائها.

ب ـ وأما الداخلي، فتمثل في حركات التغريب والتشريق التي سادت العالم الإسلامي، وعندما نقول: التغريب، فلا نعني هنا منقصة بالضرورة، وإنما توصيف، فهم ـ شئنا أم أبينا ـ يقعون على هامش الحداثة وأحداثها، وهؤلاء تنوّعوا بين ميّال للثقافة الغربية لا سيما على مستوى ملفّ حقوق الإنسان، وميال للثقافة الشرقية الشيوعية والاشتراكية لا سيما على مستوى موضوع الاقتصاد والنظم الاجتماعيّة.

وقد انتقد هؤلاء المفاهيمَ الدينية عندما ظهروا ضمن الحركات التي صاحبت أو أعقبت انهيار الدولة العثمانيّة، من حركة تركيا الفتاة، والاتحاد والترقي، والحركة القوميّة العربيّة والفارسيّة، مروراً بالاشتراكيّين والماركسيّين، وصولاً إلى حركات النقد الألسني والمعرفي المتأخّرة منذ السبعينيات وإلى عصرنا الحاضر.

هذه التيارات سعى الإحيائيون ـ كلٌّ حسب زمنه ـ لمناقشتها، ولهذا كان الملفّ الدفاعي حاضراً بقوّة في كتابات هذا الفريق ضدّ النقّاد على أشكالهم، وهي حركة سرعان ما تطوّرت إلى مواجهات بين التيّارات الفكرية وصلت إلى السياسة. ومن أبرز أشكال التصادم تجارب كلّ من الحركة الدستوريّة (المشروطة والمستبدّة)، وكذلك سلامة موسى (١٩٥٨م)، وفرج فودة (١٩٩٢م)، وطه حسين (١٩٧٣م)، وعلي الوردي (١٩٩٥م)، وعلي شريعتي (١٩٧٧م) وغيرهم. وصولاً إلى المواجهات العنيفة خلال العقود الثلاثة الماضية حتى بين أطراف محسوبين أنفسهم على الحركة الإحيائيّة.

من فرق الاتجاه الدفاعي وتيّاراته

لهذا تمّ تناول قضايا الجهاد بروح دفاعية، كان هذا الفريق من الباحثين مهتمّاً بالردّ على

الإشكاليات الموجّهة ضد قضايا الجهاد من طرف المستشرقين والنقّاد الداخليّين، لهذا وجدناه ينقسم إلى فريقين من حيث المنهج والأسلوب:

الفريق الأول: وهو الفريق الذي غلب عليه في العملية الدفاعية طابع المساجلة والنقد العنيف واستخدام منطق المؤامرة وتغليب الأسلوب الخطابي التحريضي، إما لإثارة الرأي العام أو لغير ذلك، وهذا النوع من الكتّاب لم يقدّموا في الغالب شيئاً معمّقاً ودراسات جادة، ويمكن أن نلاحظ ـ على سبيل المثال ـ المعركة التي وقعت بين عبد الله البراك ومحمد سعيد رمضان البوطي في موضوع الجهاد الابتدائي وغيره، كما يمكن ملاحظة أعمال محمد خير هيكل في الجانب الدفاعي من كتابه وموسوعته حول الجهاد، وكذلك الخطاب السلفي القطبي (نسبة إلى سيد قطب) كما يحلو لبعضهم تسميته، أي الاتجاه السلفي الجهادي، في طريقة دفاعه عن الملفّات الجهادية، مثل المعركة التي وقعت حول فتوى ابن باز في مسألة العمليات الاستشهادية، وحول الموقف من الحكّام المسلمين ومجاهدتهم أيضاً، وكذلك تلك التي وقعت على خلفية الحضور الأجنبي في حرب الخليج الثانية، ولم تخلُ مساهمات هذا الفريق من التفاتات وأفكار مهمّة وقيمة، لكنّ المجمل العام كان ضعيفاً في تناول الموضوعات.

الفريق الثاني: وهو الفريق الدفاعي العلمي.. فريقٌ كأنّه تعلّم من التجربة السجالية والدعوية، ليعيد إنتاج الأفكار بطريقة علمية وأكاديمية هادفة هذه المرّة، ولو على مستوى اللغة والخطاب، مثل حركة الدكتور طه جابر العلواني (٢٠١٦م) ومركزه وجامعته، ومثل كلّ من: العلامة محمد حسين الطباطبائي، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد باقر الصدر، والسيد موسى الصدر، والشيخ مرتضى مطهّري، والدكتور محمد خير هيكل، وأبو الحسن الندوي، وسيد قطب، وعبد الكريم زيدان، ومصطفى الرافعي، ومحمد عزة دروزة، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد أبو زهرة، والمودودي، وغيرهم.

هذا الفريق قدّم أشياء مفيدة وأكثر نضجاً وعلمية؛ ولهذا سرعان ما ظهر وسط هذا الفريق حركة اقتربت من المشروع النقدي بالدرجة عينها التي ابتعدت فيها عن المشروعين: الإحيائي والدفاعي.

إنّ الحركة الدفاعية في الأمّة عبّرت عن حالة صحيّة في أكثر من موقع؛ لأن ولادة التحوّلات الكبرى لا بد أن تكون عبر مخاضات عسيرة تحتاج لوقت، ولا يستطيع فيها أيّ إنسان وبسهولة أن ينجز أفكاره ويهيمن بها دون أن يواجه نقداً، فهذه الحالة صحيّة إذا بقيت عند حدود القواعد العلمية والأخلاقية، والمؤسف أنها وإن فعلت ذلك على بعض المستويات، لكنّها خرجت عنه في مستويات أخر، قد نشير إليها فيما بعد.

وبهذا كلّه هيمنت على حال الأمة الإسلامية منذ القرن التاسع عشر حركتا: الإحياء والدفاع؛ لتعيد طرح الإسلام إلى الواجهة، ولتستعيد مقولاته لحلّ الوضع المتردّي، وأحد الأسباب الجوهرية في ظهور التيار الإحيائي الدفاعي في الأمّة هو تدهور حال الأمة وتخلّفها، الأمر الذي دفع المفكّرين المسلمين لطرح السؤال التاريخي الذي استمرّ أكثر من قرن: **لماذا تخلّف المسلمون وتقدّمت أوروبا؟!**

وحتى ثمانينيات القرن العشرين، بل وبعد ذلك، كان الجواب المهيمن في الوسط الإسلامي هو أنّ المسلمين تركوا فرائض الإسلام ـ وعلى رأسها الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ولو عادوا إليها لانحلّت مشاكلهم بأكملها؛ من هنا طرح الشعار التاريخي الذي تحوّل إلى شعار الحركات الإسلامية كلّها أو جلّها، شعار: الإسلام هو الحلّ.. ولهذا عينه جاءت حاجة إحيائه والدفاع عنه.

٣. التيّار أو الملفّ النقدي

ثالث الملفّات هو الملف النقدي، وقد غطّى مساحة لا يستهان بها في دراسة الفكر الإسلامي، ومنه موضوعات الجهاد، فارزاً تياراً نقدياً واسعاً. **وقد بدأت الحركة النقدية لبعض المقولات الإسلامية مع الباحثين الغربيين (المستشرقين بالخصوص)، فقد درس هؤلاء موضوع الجهاد ـ وبشكل رئيس ـ على خطّين: أحدهما خطّ التاريخ الإسلامي، وثانيهما: خطّ التشريعات الإسلامية في حقّ غير المسلمين، خاصّةً اليهود والنصارى**، وهذا ما اهتمّ به بشكل مميّز الباحثون القرآنيون منهم وباحثو السيرة النبويّة.

وكانت الموضوعات الأساسيّة التي شغلت المستشرقين هنا تتمحور حول العلاقة بين

الإسلام والقوّة، وأنّ الإسلام بدأ ديانةً داعية للحوار والسلام والجدال بالتي هي أحسن وإبداء المظلوميّة و.. لكنّه سرعان ما غيّر مفاهيمه عندما أمسك بزمام السلطة، وهذا ما يراه المؤرّخون من المستشرقين وعلماء القرآنيات منهم في تحليلهم لسيرة النبيّ صلى الله عليه وآله في مكّة والمدينة، ويراه بالخصوص المختصّون بالقرآنيات، لا سيما في موضوع المكّي والمدني؛ حيث يجدون تحوّلات كبرى حصلت على هذا الصعيد.

هذه العلاقة السلبية بين الإسلام والقوّة أو السلطة شكّلت مركز تفكير المستشرقين في قضية الجهاد، فدرسوا باهتمام بالغ ظاهرة الفتوحات الإسلامية وأنّ الإسلام قد انتشر بالسيف؛ فبعد أن طلب من النبي صلى الله عليه وآله أن ينذر عشيرته الأقربين، تطوّر الموقف فيما بعد لينذر أمّ القرى ومن حولها، ثم ليتطوّر فيما بعد ليؤمر بإنذار العرب، ثم بعد ذلك ليعلن أنّ الرسالة كانت رحمةً للعالمين.. هذا التطوّر في الخطاب، هو الذي أسّس ـ بفعل العلاقة مع القوّة ـ لثقافة نشر الإسلام بالسيف، وهو الذي شكّل شرعية الغزو واحتلال الأراضي وإبادة ثقافات وشعوب ولغات و.. بفعل الفتوحات الإسلاميّة، ذلك كلّه من وجهة نظر المستشرقين.

إنّ طريقة تعامل المسلمين مع غيرهم ـ تسامحاً وتشدّداً ـ شكّلت محوراً آخر؛ فسياسة فرض الرأي والقمع والتقتيل والغارة شكّلت مادة نقدية دسمة للمستشرقين؛ ولهذا اهتموا بفكرة الجهاد الابتدائي وتخيير الناس بين الإسلام والقتل أو إلى جانبهما الجزية، وهو النظام الذي حمل صورةً سيئة في الوعي غير المسلم، وظهر هنا البحث الاستشراقي في ملفّات مثل حادثة بني قريظة التي اعتبروها جرائم حرب وإبادة، وكذلك الاغتيالات وإعدام الأسرى والشعراء في مناسبات متفرّقة.

من هنا، ساهم كلّ من كارل بروكلمان، ودومينيك سورديل، ووليام مونتغمري واط، وأجناس جولدتسيهر، ويوليوس فلهاوزن، وفيليب فونداس، وماكدونالد، وبرنارد لويس، وفايرستون، وبلاشير، وثيودور نولدكه، ولامانس، ورودنسون، وفايزر، وكارين آرمسترونغ، وإسرائيل ولفنسون و.. ساهموا في دراسة قضايا السيرة والتاريخ والقرآنيات والتشريع، ولا سيما أنّ أكثر المستشرقين يرون أنّ الإسلام ليس سوى تركيبة عربية لديانات ثلاث هي: المسيحية واليهودية والمجوسيّة.

وعندما نتحدّث عن المستشرقين، فلا يصحّ أن نتصوّرهم ـ كما يفعل بعضنا ـ فريقاً واحداً متحداً في الآراء والأفكار؛ فقد شهد القرن العشرون بالخصوص تطوّراً في الدراسات الاستشراقية حوّلته ـ أي الاستشراق ـ إلى مدارس متعدّدة؛ قومياً وفكرياً ومنهجياً، لهذا كان بعضهم يدافع عن بعض المقولات الإسلاميّة، وصار بعضهم الآخر يحلّل الظروف في مناخها التاريخي ولا يسقط عليها ثقافة العصر الحاضر..

ومن ثنايا الفعل الاستشراقي وتأثراً به وبغيره مع جهود ذاتيّة، ظهرت الحركة النقدية في الوسط الإسلامي، والتي برز عددٌ من كبار رجالها بوصفهم تلامذة للجامعات والأساتذة الغربيّين والمستشرقين، وقد اهتمّ أنصار هذه الحركة بالواقع الداخلي في الحياة الإسلاميّة، واعتبروه مسؤولاً عن المشكلة القائمة المسبّبة لتخلّف المسلمين، وأنّه ليس من الصحيح دوماً أن نلصق سبب تخلّفنا بالآخر ـ أيّ آخرٍ كان ـ كما أنّ الموضوع ليس موضوع عدم تطبيق الشريعة الموجودة في بطون الكتب وعدم إحياء الإسلام التاريخي التراثي.. بل هو أبعد من ذلك يكمن في بُنية الوعي والثقافة والعلم عندنا، إذاً فلا بد من الحفر في التراث ونقده وتمييز غثّه عن سمينه، إلى جانب الانفتاح على ما يسمّى: حضارة اللحظة، وهي الحضارة الغربية، والإفادة من منجزاتها وعلومها، وبهذه الطريقة نضع ـ كما يقولون ـ أمّتنا على الطريق الصحيح وندخل في مشروع إنقاذي شامل.

بدأت الحركة النقدية الأولى في الهند في القرن التاسع عشر مع شخصيات، كان أبرزها السيد أحمد خان (١٨٩٨م) الذي أسّس فكرةَ تاريخية التشريعات الإسلامية، ثم انتقلت إلى مصر والشام والعراق، وهناك ظهرت أجيال من النقّاد كان من أبرزهم ـ كلٌّ في مجاله ـ: طه حسين، وأحمد لطفي، وأحمد أمين، وسلامة موسى، وخلف الله، ومحمود أبورية، وحسن حنفي، وسيد محمود القمني، وعلي حرب، وعلي الوردي، ويحيى محمد، ومعروف الرصافي، ونصر حامد أبو زيد، وفرج فودة، وخليل عبد الكريم، ومحمد سعيد العشماوي، وعبد الله القصيمي، ومحمد شحرور، إلى أن برز المغرب العربي على هذا الصعيد مع محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي، ومحمد سبيلا، وعبد المجيد الشرفي. والخطّ عينه كان في إيران مع تقي زاده، وعلي شريعتي، وعلي أكبر حكمي زاده، وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري،

ومصطفى ملكيان، وعلي دشتي، وهاشم آقا جري، وأحمد قابل، ونعمة الله صالحي نجف آبادي وغيرهم.

اتجاهات الخطّ النقدي ومناشطه

ما تقدّم لا يعني إطلاقاً أنّ النقديّين كانوا بأجمعهم يشكّلون فريقاً واحداً أو متأثرين بجهة واحدة أو منطلقين من دوافع واحدة بالضرورة، بل على العكس من ذلك تماماً، فقد كانت بينهم تباينات بلغت حدّ التناقض. ومن هنا، تنوّعت الميول والانتماءات الفكرية للنقديين ما بين أنصار الحركة الإسلاميّة في أقصى اليمين، وأنصار التيارات الليبراليّة في أقصى اليسار، كما تنوّعت مستويات النقد عندهم ومساحته، تبعاً لقناعاتهم الدينية والفكريّة.

١.٣. الحركة الإسلاميّة السياسية، مزيج النقد والإحياء والدفاع

أمّا على المستوى الانتماءات، فنحن نجدهم على عدّةٍ، منها الاتجاهات المحسوبة أو المتماهية مع الحركة الإسلاميّة السياسيّة التي يسمّيها بعضهم بـ"الإسلام السياسي"، وهذا الفريق النقدي عمل على نقد التيارات التقليدية في الأمّة، وانتقد الفهم الحرفي للنصوص ودعا إلى مقاربة الواقع في فهم النص، ورفض ظاهرة إقصاء أحكام أو تعطيلها أو تأجيلها لحساب أحكام أخرى غير مهمّة، وفعّل نظرية المهم والأهم، وأعاد استحضار مفهوم المصلحة والواقع، وركّز مجدّداً على الاهتمام بالعقل، سواء على صعيده الفلسفي كما مع الأفغاني ومحمد باقر الصدر والخميني ومرتضى المطهري، أم على الصعيد المعتزلي كما مع محمد عبده ومحمد عمارة وغيرهما.

فمن نماذج رفض التعطيل في الإسلام، سعى النقّاد هنا إلى نقد التصوّرات الفقهية التقليدية عن تطبيق الشريعة، لاسيما في الوسط الشيعي، كما انتقدوا بعض النظريات التي تعطّل الأحكام الشرعيّة بحجّة ارتباط الشريعة بالمعصوم وحضوره، وهذا ما نلاحظه عند أنصار حركة الإمام الخميني في موقفهم من صلاة الجمعة، ومن تعطيل الجهاد وتأجيل تطبيق الحكم الإسلامي إلى أن يخرج الإمام المهدي الثاني عشر، ومن تعطيل إقامة الحدود والتعزيرات، **فهناك نزوع في الحركة الإسلاميّة السياسيّة ـ بالأخص الشيعيّة ـ إلى رفض ما يسمّيه بعضهم بالنزعة التعطيلية في الفقه.**

إذن، ففريق الحركة الإسلاميّة السياسية مارس حركةً نقدية قوية ضدّ الإسلام التراثي، وانتقد بعض أشكال تعاطيه مع الشريعة، وحتى باب الجهاد، فقد انتقد الإسلاميون تغييبه وتعطيله عند التراثيين لصالح نظريّات مثل التقيّة واللبد في الأرض عند الشيعة، وطاعة الحاكم عند أهل السنّة، في وقت جعلوا قضيّة الجهاد بيد الحاكم الشرعي الذي أعمل ويُعمل فيه نظم المصلحة والحسابات الخاضعة لنظام الأهم والمهم؛ وتقييم الدولة أو الجماعة السياسية ـ بما يملكانه من عقل بشري ـ لأرض الواقع.

والملفت أنّ الإسلاميين الشيعة رغم تربّع الجهاد بألوانه على عرش المبادئ عندهم، غير أنهم ـ والحقّ يقال ـ لم يمارسوا بالشكل الكافي دراسات جادّة فقهية له، إلا قليلاً مع مثل السيد كاظم الحائري، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ محمد مهدي الآصفي، و.. وفي تقديري فأحد أسباب ذلك تحويلهم قضايا الجهاد إلى الحاكم، واستبدالهم نظام النصوص بما تعطيه من أحكام أوّلية، بنظام العقل والمصالح الشرعيّة على مستوى التفاصيل المتحرّكة بما تعطيه من أحكام ثانويّة نظراً لحساسيّة المرحلة الراهنة.

وبهذا نستنتج أنّ عملية النقد عند الحركة الإسلاميّة السياسيّة كانت تنتقد الإسلام التقليدي؛ لهذا لمّا وجدناها في بعض المواضع أمسكت بالسلطة لم تعد تمارس حركة النقد هذه بقوّة، بل حضرت معها الحركة الدفاعية لظهور تيار نقدي جديد جعلها بمثابة التيار التراثي أمامه.

٢.٣. حركة الإصلاح الاجتماعي الحقوقي، امتداد للمشروع السياسي

اختلف هذا الاتجاه من جهة مع تيار الحركة الإسلاميّة، والتحم معه من جهة ثانية؛ بمعنى أنّه أعطى أولوية للقضايا الاجتماعية، فتيار الحركة الإسلاميّة يمتازون بصهر كلّ مفاهيم الإسلام في السياسة، وهذا ما أدّى إلى مقولة السيّد الخميني الصريحة التي ترى في الدولة تجسيداً للفقه كلّه، أي دمج كلّ مظاهر الحياة في السياسة، وهذا ما نجده عند التيار السلفي (القطبي) الذي يعطي الجهاد الأولوية الأولى، وتأجيل تمام الأمور إلى أن ينتهي موضوع الجهاد، إلى حدّ تفسير كلّ شيء في حركة الفكر والمعرفة والاجتماع تفسيراً يدخله تحت مسمّيات: المؤامرة،

والمواجهة، والغزو الثقافي ونحو ذلك.

ثمّة ملاحظات نقدية سجّلت على هذا النمط من التعاطي في جانبه المفرط، ومن ذلك ما نجده عند أنصار الإسلام الاجتماعي الذين يولون أهميةً كبرى لقضايا الأسرة والعلاقات بين الناس، وقضايا المرأة، وقضايا الشباب، والمشاكل الأخلاقية والجنسية، وقضايا الجريمة و.. ومن هؤلاء نجد شخصيات لامعة أطلقت حركةً نقدية انطلقت من قضايا الواقع الاجتماعي، مثل العلامة فضل الله الذي يعدّ الملف الاجتماعي أبرز أولوياته، ومنه أطلق حركةً نقدية في الفقه طالت قضايا المرأة والشباب والأسرة والعلاقة مع الآخر وغير ذلك، ومن هذا النموذج نجد السيد محمد خاتمي الذي ركّز على قضايا الشباب والعلاقة مع الآخر، وكذلك الشيخ يوسف القرضاوي إلى حدّ ما، والشيخ شمس الدين وغيرهم.

وإذا أجرينا مقارنةً بين الحركة الإسلاميّة السياسية والإسلام الاجتماعي الحقوقي نجد اختلافاً في رسم الأولويات، ونلاحظ أنّ أنصار الإسلام الاجتماعي حاولوا التخفيف من تعاظم أولويات الإسلاميّين السياسيين التي رأوها ابتلعت كلّ القضايا الأخرى، واعتبروا أنّ داخل الجماعات السياسية ظهرت فجوات وأزمات اجتماعية حادّة حتى في الوسط الديني، بسبب إهمال هذه الملفات، وأحياناً بسبب الإقدام على حلّها بدافع حماية الجماعة السياسية من التفكّك.

من هنا، وجدنا أنّ الإسلام الاجتماعي يقترب من الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان أكثر؛ ولهذا عندما يدرسون مثل الجهاد يهمّهم جداً موضوع العلاقة مع الآخر، فنجدهم أقرب ميلاً إلى سياسة التسامح من سياسة الجهاد والعنف، وهذه نقطة أساسية نجدها واضحة في أعمالهم ومواقفهم من قضايا الجهاد.

٣.٣. حركة الإسلام المعرفي، انفجار حركة النقد

اتجاه الإسلام المعرفي تيارٌ تعاطى مع الملفّ الفكري الإسلامي برؤى معرفية، فأعاد قراءة الأصول المعرفية والفكريّة التي انطلق منها الآخرون، ووجد ـ من وجهة نظره ـ أنّ المشكلة لا تكمن في الملفّ السياسي التقليدي، ولا في الملف السياسي أو الاجتماعي أو.. وإنّما تكمن في مناهج المعرفة بوصفها كلاً شاملاً، من هنا، عمد هذا التيار إلى إعادة النظر في المناهج؛ فظهر

محمد أركون ناقداً منهجياً بامتياز، وعرف العقدان الأخيران من القرن العشرين صخباً فكرياً في العالم العربي حول مشروع نقد العقل العربي الذي أطلقه محمد عابد الجابري بالتدريج منذ بدايات الثمانينيّات، وعلى هذا الخطّ نفسه ظهرت الاتجاهات الهرمنوطيقية واللسانيات لتتحدّث عن إعادة فهم النص وفق منهاجيّات جديدة، فرأينا نصر حامد أبو زيد، وقبله خلف الله وطه حسين، ورأينا محمد شحرور، ورأينا محمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش.

وفي هذا الخطّ، رأينا حركة نقديّة للمناهج الفلسفيّة السابقة، ولا سيّما مناهج الفلسفة الأرسطيّة والصدرائيّة، وللعقلية المدرسية، فبصرف النظر عن التيارات الوضعيّة مع مثل زكي نجيب محمود وغيرها، مثل علي حرب وعبد الله العروي و.. ظهرت حركة السيد محمد باقر الصدر في نقد المنطق الأرسطي لصالح منطق الاستقراء؛ وحركة مصطفى ملكيان في نقد العقل النظري لصالح الاتجاه الإيماني، مقترباً من بعض النزعات الغربيّة على المستوى الفلسفي مثل عمانوئيل كانط وعلى المستوى الديني مثل شلايرماخر، وحركة المدرسة التفكيكيّة الإيرانيّة الخراسانيّة في نقد المدرسة الصدرائيّة المهيمنة على الثقافة الإيرانيّة؛ **وهذه الحركات النقديّة كلّها أثرت على فهم الإسلام بكلّ أطيافه، بما فيها الحركة السيسولوجية مع مثل علي الوردي وعلي شريعتي، وتركت أثراً على قضايا العلاقات مع الآخر والاتجاه الإنساني، حيث لم نجد أكثرها ـ وليس جميعها بالتأكيد ـ يميل إلى قضايا الجهاد وملفّاته.** بل وجدنا بعض أنصار الهرمنوطيقا الجدد كشبستري يميل إلى حقوق إنسانٍ وضعيّة لادينيّة، تجرّد النصوص الدينيّة من حقّها في وضع نظم مدنيّة وحقوقيّة وتجارية وسياسية واقتصاديّة وغيرها.

كانت أهمية هذا الفريق النقدي تكمن في أنّه لم يحاول إغراق نفسه في التفاصيل، ولم ير الحلّ في إصلاح فتوى هنا أو مفهوم هناك، وإنما أشرف على العلوم الإسلاميّة من الأعلى وأعاد إصلاح أنماط التفكير فيها أو هيكليّتها أو مداخلها أو زوايا الأولويّات فيها، وحتى بين العلوم الإسلاميّة سعى هذا الفريق لوضع رسومات توضح أهميّة العلوم ودرجاتها، فطالب بالحدّ من تضخّم علوم ثانوية على حساب علوم أوليّة من وجهة نظره، لهذا وجدنا دعوة إلى إصلاح علم الكلام وإعطائه الأولويّة والحدّ من تنامي علم أصول الفقه والفقه شيعيّاً وعلوم الحديث سنيّاً على حساب علوم أخر، وهكذا..

وقد لعب ظهور فلسفة العلم وتطوّر الهرمنوطيقا في القرن العشرين بقوّة دوراً كبيراً في نهضة النقد المعرفي، فقد استعار النقّاد المسلمون أدوات وعدد معرفيّة أنتجت في الغرب، وحاولوا توظيفها في قراءة التراث الإسلامي.

من تيارات الإسلام المعرفي النقدي

ومن داخل هذا الفريق ظهرت تيارات متعدّدة، يصعب حصرها هنا، لكن نشير إلى أبرزها:

٣.٢.١. التيار التاريخي المعاصر

وهو الاتجاه الذي يميل لفهم التراث الإسلامي فهماً تاريخياً، أي قراءة الوقائع والأحداث والنصوص في مناخها التاريخي، إما بوصف التاريخيّة منهجاً من مناهج الفهم، بحيث تكون هذه القراءة وسيلة للحصول على فهم أفضل للتراث أو باعتبارها منهجاً يحكم الواقع السابق كلّه، وعلى الخط الأوّل تأتي نظريّة سروش في أنّ الجهاد الابتدائي شرّع في بداية الدعوة ومرحلة التأسيس لحاجات تعود لطبيعة المرحلة.

أمّا على الخط الثاني، فيظهر أمثال محمد أركون، وبدرجة تالية وعلى مستوى الشريعة محمد مجتهد شبستري، حيث يعتقد الأوّل بأنّ الخطاب القرآني يمثل خطاب ما قبل الحداثة وأنّ عصر النهضة قد طوى هذه المرحلة؛ لهذا فالقرآن عنده كتاب يخاطب أمماً ماتت ولم يعد له مخاطب اليوم بل هو نتيج وضع تاريخي ثقافي سابق. وهذا ما نجد أصداءه عند مثل هشام جعيط وعبد المجيد الشرفي. ونلاحظ ارتدادات هنا عند نصر حامد أبو زيد، وخليل عبد الكريم ـ في كتابه µالجذور التاريخية للشريعة٧ وغيره ـ والذي سعى فيه لرصد الجذور التاريخية لكثير من أحكام الشريعة، بما فيها خمس الغنائم والسلب والصفايا، في محاولة لإيجاد مقاربة بين التشريعات المتصلة بباب الجهاد والمناخ التاريخي، وهذا ما برز فيه بقوّة سيد محمود القمني (٢٠٢٢م) في دراساته حول الحضارات القديمة والمقاربة بينها وبين الإسلام، في قضايا الشعائر الدينية والجنس والمرأة وغير ذلك.

ومن الطبيعي أن تزول الصورة القرآنية للجهاد والحرب في ظلّ مثل هذا التفكير؛ لأنّ نظم

القرآن الكريم والسنّة الشريفة في قضايا الحرب والسلم لن تعبّر هنا سوى عن قوانين متناسبة مع ما قبل عصر النهضة، أو فلنقل مع الحياة الزراعيّة والقبليّة.

فيما يعتقد الثاني ـ أي شبستري ـ أنّ الفقه الإسلامي فقهٌ تاريخي، بمعنى أنه ليس حلاً لمشاكلنا اليوم، وحتى عدالة الإمام علي عنده لم تعد اليوم عدالةً لو أردنا استنساخها؛ لهذا يفترض البحث عن حقوق إنسان مدنيّة وضعيّة بدل حقوق إنسان إسلاميّة، وهذا ما من شأنه أن يطيح بالكثير وربما أكثر الأحكام الشرعيّة والتصوّرات الدينية في قضايا الجهاد والعلاقات الدوليّة.

٢.٣.٢. التيار الإيماني الروحي

وهو التيار الذي يميل إلى التركيز في الدين على البُعد الروحي في العلاقة مع المقدّس المتعالي، وعدم جعل العقيدة بما هي مجموعة من القضايا الخبرية، ولا الفقه بما هو سلسلة من الأحكام والقوانين، أساساً في الدين؛ بل الجوهر الأهمّ هو تلك العلاقة، ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه مصطفى ملكيان، وهو اتجاه يستبطن أيضاً حلّ عناصر الاختلاف بين الأديان ومطالعتها لاكتشاف وحدة العناصر الأساسية فيها.

اعتُبر فريق النقد المعرفي أخطر الناشطين الفكريين على الدين، فوقعت معه سجالات كبيرة وتنامى التكفير وظواهره في التعامل مع هذا الفريق، ويرى أمثال محمد عمارة أنّ فريق النقد المعرفي هذا يقدّم نفسه للأمّة بوصفه امتداداً لخطّ التنوير الذي جاء مع الأفغاني وعبده ومحمد رشيد رضا، فيما يمثل في واقعه خطّ التزوير الذي جاء مع أمثال سلامة موسى وطه حسين وخلف الله وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد سعيد العشماوي وغيرهم، **وبهذا حصل خلط ـ من وجهة نظر عمارة ـ بين ما يسمّيه: التنوير والتزوير**، حتى ألّف كتاباً بهذا الاسم.

الأمر عينه جاء في الوسط الشيعي، حيث سعى بعض أنصار الفريق المعرفي النقدي لإبداء أنفسهم امتداداً للصدر والطباطبائي والخميني ومطهري ومغنية والأمين و.. فيما اتهمهم خصومهم بأنّهم خطّ آخر يتلطّى تحت هذه الأسماء؛ من هنا رفضت بشدّة مقولة محمد خاتمي أنّ مشروعه هو قراءة جديدة للخمينيّة؛ فيما اعتبرها النقّاد ـ من أمثال الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ـ بأنّها إطاحة بها.

وقد تنوّع خصوم النقّاد المعرفيين، فكان منهم:

أ ـ تيار فقهي نصّي.

ب ـ وتيار عقدي.

ج ـ وتيّار قوميّ.

د ـ وتيار عقلي ـ صوفي.

ثالثاً: قضايا الجهاد، مواقف ومقارنة بين التيارات المتنازعة

بعد هذا العرض الموجز، يمكن تقديم تقييم عابر لمجمل ما قدّمته هذه التيارات، وذلك على الشكل التالي:

أولاً: لقد كان الحقّ مع التيار الإحيائي في ضرورة إعادة تذكير الأمّة بقضيّة الجهاد، كونها ـ كما هو واضح الكتاب العزيز ـ من أساسيات قيامة الأمّة المسلمة وحماية وجودها وكيانها، ولا معنى لتعطيل الجهاد ما دام ركناً من أركان الوجود الإسلامي.

ثانياً: لم يكن يمكن إحياء هذه الفريضة الغائبة دون إعادة قراءة لها وفقاً لتطوّر الاجتهاد الإسلامي وتعقيدات العصور اللاحقة، ولهذا كان إحياؤها بوصفها شعاراً في الأمّة دون قيام العلماء والفقهاء بتقديم دراسات جادّة لهذا الموضوع ولما يرتبط به ارتباطاً وثيقاً مثل قضيّة العلاقات الدوليّة.. ثغرةٌ رئيسة، ربما تكون قد تسبّبت ببعض الأخطاء، والدعوة لدراسة فقه الجهاد لا تقف حتى يومنا هذا؛ كونه موضوعاً ما زال نابضاً في حياة الأمّة تستجدّ فيه كلّ يوم حوادث ونوازل.

من هنا، نقترح مواصلة عقد مؤتمرات فقهيّة جادّة خاصّة بأهل الاختصاص من الفقهاء والفضلاء والقانونيين والحقوقيين؛ لمعالجة قضايا الجهاد ونوازله معالجةً علميّة وزينة، دون الاقتصار على الجانب الخطابي والشعاري في الموضوع، وأن تكون لدينا الجرأة ـ حيث يتطلّب الدليل ـ للتخلّي عن أفكار شاعت بيننا، أو لتبنّي أفكار لطالما ظلّت مستهجنةً في أوساطنا.

ثالثاً: لقد استخدمت بعض قضايا التشريعات الجهادية في الإسلام لتشويه صورته تشويهاً رهيباً، وهنا كان من الضروري ـ بعد تجديد القراءة الاجتهادية لموضوع الجهاد ـ أن يصار إلى

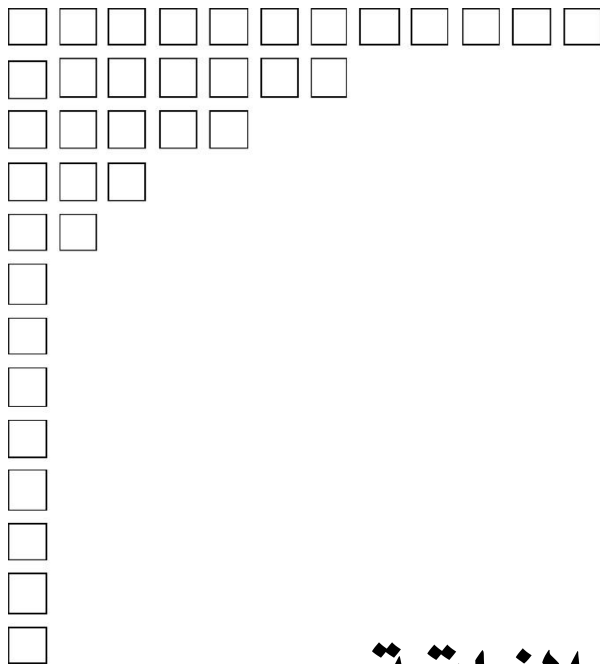
تقديم دفاع عقلاني عن التشريعات الإسلاميّة، ولا يقف هذا الدفاع عند حدود الاستناد إلى النصوص الدينية؛ لأنّ الخصم هذه المرّة لم يكن ليبالي كثيراً بمرجعيّة هذه النصوص، لهذا كان من الضروري تقديم منظومة تشريعات متناسقة ـ على أساس فقه نظرية الحرب والسلم في الإسلام أو فقه العلاقات الدوليّة ـ تستطيع أن تبرّر نفسها عقلانياً أمام منظومات التشريعات الحقوقيّة في العالم.

وهنا من الحسن أن تكون لدينا ذهنية تاريخية في قراءة النصوص، لا لكي تكون هذه الذهنية وسيلة للإطاحة بالتشريعات الإسلاميّة كما فعل بعضهم، بل ـ وكما قلنا مراراً ـ كي تكون وسيلة لفهم الرسالة الأمّ التي جاءت النصوص من أجلها، وتجاوز الاستنساخ الحرفي للتاريخ دون هدر النصّ حيث لا يمكن.

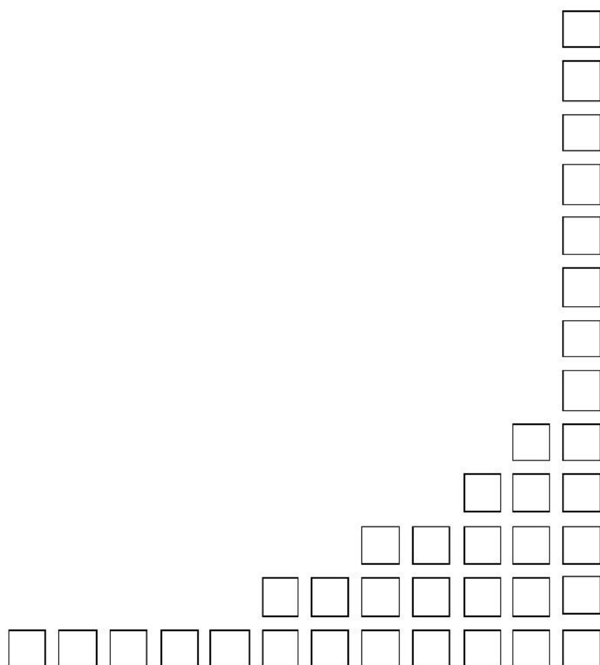
رابعاً: إنّه وإن كانت هناك الكثير من الأخطاء التي ارتكبتها الحركة الإسلاميّة وبعض الدول التي تسمّي نفسها إسلاميّةً، إلا أنّ هذا لا يُلغي إمكانيّة النظر إلى نقاط القوّة في بعض التجارب الأخرى.

خامساً: كما طالب غيرُ واحد ـ وهم محقّون ـ بعدم تسرية ذهنية الحرب إلى الحياة المدنيّة؛ لأنّ لكلّ واحدةٍ منهما نمطها وقوانينها، كذلك يمكن أن نطالب الفريق المتمايل إلى النزعات الليبرالية بالفعل المذكور، فللحرب ظروفها وقسوتها وقاطعيّتها وجدّيتها وعنصر الحسم فيها، بما لا يمكن معه التعامل مع العدو فيها بمنطق تقبيل اللحى ونهج الابتسامة على الدوام، وللشدّة موقعها، ولا يجوز تشويه صورة الجهاد بربطه بالعنف والإرهاب بما يحمله من معنى سلبي؛ لأنّ للحرب متطلّباتها التي لا تتخطّى القيم العليا؛ **من هنا نأخذ على بعض التيارات المعاصرة معارضتها لكلّ أشكال الجهاد واعتقادها الصريح أو الضمني بضرورة إقفال هذا الملفّ في لحظتنا المعاصرة، رغبةً دفينة في الحياة الهادئة والعيش الرغيد على نسق الوضع القائم في بعض "البلدان المتقدّمة"**، وما غاب عن هذا الفريق أنّه كان يخطأ دوماً في التعامل مع البلدان النامية ودول "العالم الثالث" بقوانين تحكم الدول المستقرّة، وهو خطأ يقف على النقيض من القناعات الزمكانيّة التي تبني هذه التيارات قراءتها للأمور عليها.

نحن مع "أنسنة" الجهاد، ومع "أخلقة" الجهاد، حتى لا يكون ذريعةً لشريعة غاب، لكنّ هذا لا يعني إفراغه من مضمونه وترجيح الخنوع والاستسلام عليه دائماً، فالجنوح للسلم إنّما يكون حيث يجنح الآخر له، لا حيث يجنح الآخر به عليك.



الخاتمة



تمهيد

إنّ موضوع الجهاد وعلاقات السلم والحرب من الموضوعات الشائكة في الفقه الإسلامي وفي العصر الحديث، وقد حاولنا في هذا الكتاب ـ قدر جهدنا ـ أن نبحث هذا الموضوع بطريقة علميّة رصينة، معتمدين في ذلك على أدوات الاجتهاد بنسخةٍ مختلفةٍ بعض الشيء عما هو السائد في المدارس الرسميّة، راجين أن نكون قد وفقنا لشيءٍ نافع.

فقه الجهاد، عيّنات من بعض النتائج والخلاصات

ولا بأس في هذه الخاتمة أن نشير إلى بعض من أبرز النتائج التي توصّلنا إليها في هذا الكتاب، وذلك على الشكل الآتي:

أوّلاً: في الفصل الأوّل درسنا ـ بعد شيءٍ من التمهيدات والمداخل، حكم الجهاد في الشريعة الإسلاميّة، ومن أبرز ما توصّلنا إليه هو للآتي:

١ ـ الجهاد ـ بمعنى الدفاع عن الإسلام والمسلمين وبلادهم ـ واجبٌ شرعي.

٢ ـ إنّ وجوب الجهاد من نوع الوجوبات الكفائيّة.

٣ ـ إنّ الجهاد واجبٌ عبادي، بمعنى أنّه يلزم على المجاهد فيه قصد القربة إلى الله تعالى.

٤ ـ إنّ وجوب الجهاد لا يختلف من زمان إلى زمان، فهو واجب في العصر النبويّ، وفي عصر الصحابة، وفي عصر أهل البيت بالمفهوم الإمامي للكلمة، وبعد ذلك أيضاً.

٥ ـ إنّ الجهاد كان مشرّعاً من الله تعالى قبل الإسلام أيضاً، وليس تشريعاً مختصّاً بالإسلام.

ثانياً: في الفصل الثاني، درسنا ما يرتبط بالاستعداد للجهاد، ومن أبرز ما توصّلنا إليه هو الآتي:

١ ـ إنّ تأسيس الجيوش والقوّات المسلّحة بالمعنى الاحترافي المعاصر واجب ضمن السياق المقاصدي، وليس واجباً بنفسه وبعنوانه، وبهذا يكون الانضمام لهذه الجيوش ذا طابع كفائي.

٢ ـ إنّ مختلف أشكال التدريبات العسكريّة وأمثالها واجبة ضمن السياق نفسه، ومن خلال مبدأ الإعداد وإيجاد الرهبة والحيلولة دون العدوان على بلاد المسلمين.

٣ ـ ثمّة في الشريعة سبل متعدّدة ـ تمّ شرحها ـ لتأمين ميزانيّة الجيش. والجهاد المالي واحدٌ منها، وهو ضريبة منفصلة عن سائر الضرائب وغير مرتبطة بالجهاد بالنفس، فتجب على من يمكنه كفائياً سواء جاهد بنفسه أم لا.

٤ ـ لا ينحصر الانضمام للجيش بالمسلمين أو بأبناء مذهبٍ بعينه، بل جميع المواطنين بإمكانه الانضمام ضمن إطار قاعدة نفي السبيل وحفظ بلاد المسلمين ومصالحهم العليا.

٥ ـ إنّ ما خرجنا به من بحث المرابطة، هو الآتي:

لا معنى للقول المشهور باستحباب المرابطة، إذ هي إمّا واجبة أو غير واجبة، تبعاً لتحقق موضوعها الذي يشخّصه القيّمون على هذا الشأن في بلاد المسلمين. ووجوبها ليس بعنوانها، بل بعنوان كونها مصداقاً للإعداد والردع وحفظ المسلمين وبلادهم.

إن وجوب المرابطة كفائيٌّ وليس عينيّاً.

إنّ حكم المرابطة لا علاقة له بحال الحضور والغيبة وبعدالة الحاكم وعدمها.

لم يثبت تحديدٌ زمنيّ للمرابطة، بل الأمر فيها يتبع طبيعة الحاجة الملزمة في مجال الوجوب الكفائي فيها.

٦ ـ لا يجوز التجسّس إلا في حالات طارئة تتطلّبها حماية أمن الأمّة وقضاياها العليا، وذلك ضمن معايير محدّدة في القانون، فالتجسّس لمصالح الحرب والمواجهة جائزٌ، بل قد يبلغ رتبة الوجوب.

ثالثاً: في الفصل الثالث، درسنا أنواع الجهاد الأساسيّة وأحكامها العامّة، ومن أبرز ما خلصنا إليه هو الآتي:

١ ـ شروط الجهاد، وفي هذا البحث قسّمنا الشروط إلى شروط فرديّة وأخرى مجتمعيّة عامّة:

أ ـ أمّا الشروط الفرديّة، فبعد إثبات شروط الأهليّة كالبلوغ والعقل، شكّكنا في شرط الذكورة، وقلنا بأنّ الشرط في الحقيقة هو شرط المكنة دون شرط الذكورة بعنوانه، وقلنا بأنّ من شروط الجهاد المكنة البدنيّة، وتحدّثنا بشيءٍ من التفصيل عن ذلك وعن حالات الاستنابة في الجهاد.

ومن الشروط أيضاً القدرة المالية بمعنى تأمين إمكانات الذهاب والمشاركة في الحرب، فلو لم تتأمّن يسقط الجهاد عن المسلم، من هنا تعرّضنا لصور عديدة في قضايا الدَّين وأمثاله.

كما قلنا بأنّه لم يثبت اشتراط إذن الوالدين في الخروج للجهاد الواجب، بل قاعدة العلاقة بين الوالدين والأولاد هي قاعدة عدم الأذيّة والعقوق دون مطلق وجوب الطاعة، وعلى تقدير تحقّق الأذيّة بالخروج للجهاد الواجب، فإنّ المحكّم هنا هو قاعدة التزاحم لا غير. وقد توسّعنا بعض الشيء في الفروع والتفاصيل المرتبطة بهذا الأمر.

وبهذا تبيّن لنا أنّ الشروط الشخصيّة في الجهاد هي: البلوغ، والعقل، والقدرة البدنيّة ونحوها، والقدرة المالية، وعدم المزاحم الأهمّ. وظهر أنّه لا يوجد شرطٌ تعبّدي في الجهاد، بل شروطه عقلائيّة، يمكن التوصّل إليها بمراجعة المرتكزات العقلائيّة أيضاً.

ب ـ أمّا الشروط المجتمعيّة العامّة، فقد تحدّثنا عن:

شرط المكنة، وقدرة المسلمين على المواجهة، وقلنا بصحّة اشتراط القدرة على تحقيق الأهداف والغلبة، وأنّ الجهاد ليس هدفاً، بل وسيلة لتحقيق أهداف، وربما تكون صدّ الكافر، وقد تكون محتاجةً إلى زمن طويل و.. وتحديد ذلك راجع إلى المسلمين أنفسهم، مع الأخذ بعين الاعتبار البعد المعنوي والإيماني (وهذا هو مبرّر الوجوب في حال الضِّعف) وعدم الجمود على الحسابات الماديّة في الحرب، فما يميل إليه بعض الحركات الإسلاميّة من اعتبار الجهاد الوسيلة الوحيدة للمواجهة مطلقاً، وأنّ أيّ حديث عن الإمكانات تخاذل أو جبن، غير صحيح، وما يميل إليه بعض المعاصرين من أخذ الحسابات المادية لوحدها معياراً؛ للتهويل وتخويف المؤمنين وتثبيط عزائمهم غير صحيح أيضاً.

ثم تحدّثنا عن شرط حضور النبيّ أو الإمام المنصوص، وقلنا بعدم اشتراط حضور ولا بسط

يد المعصوم ولا إذنه الخاصّ في الجهاد مطلقاً، بمختلف أنواعه، فالجهاد ـ مع تحقّق سائر شروطه ـ واجبٌ أو جائزٌ مطلقاً؛ تمسّكاً بعموماته ومطلقاته القرآنيّة والحديثيّة.

ثم تحدّثنا عن شرط شرعيّة السلطة التي يقاتل معها، وقلنا بأنّ شرط إذن السلطة الشرعيّة ـ بمعنى الفقيه الجامع للشرائط ـ ليس بثابت إلا إذا بُنيَ على أدلّة ولاية الفقيه العامّة، وإلا فالأدلّة الخاصّة لا تُثبتها، فمن ينكر الولاية العامة لا سبيل له لإثبات شرط إذن الفقيه. لكن يُشترط شرعيّة السلطة وأن لا تكون جائرةً، بلا فرق في ذلك كلّه بين الدفاعي والابتدائي، فما قيل من عدم حاجة الدفاعي إلى إذن أحد في غير محلّه، بل هو بحاجة إلى إذن الحاكم الشرعي ـ بمعنى الفقيه ـ بناءً على ولاية الفقيه، وإلى إذن مطلق السلطة الشرعيّة بناءً على ما قلناه من إحالة ما هو غير فردي للسلطة، أمّا في حال الدفاع الشخصيّ أو في حال تعذّر الاستئذان، فيسقُط الشرطان. كما قلنا بأنّ القاعدة الوحيدة الجارية في الجهاد تحت سلطة الجائر هي قاعدة التزاحم، بلا فرقٍ في ذلك بين الابتدائي وغيره، بمطلق معانيهما. وتوصّلنا أيضاً إلى أنّ الجهاد مشرّع لدرء الهجوم الهادف لإزالة الدين، أو أراضي المسلمين، أو مذلّة المؤمنين وخضوعهم، لا لتحقيق مطلق العزّة.

ثم تحدّثنا عن الشرط الزماني، وهو عدم القتال في الأشهر الحرم، وقلنا في البداية بحرمة القتال في الأشهر الحرم، مع استثناء كون هذا القتال من باب الردّ بالمثل. ومن الردّ بالمثل ما لو هجم العدو؛ فإنّ الدفاع عن المسلمين حال هجومه في هذه الأشهر من أبرز مصاديق الردّ بالمثل. لكنّنا عدنا ورجّحنا في فكرة الأشهر الحرم أنّها مبنيّة على تعاقدات اجتماعيّة كانت قائمة، وليست حكماً ذاتياً شرعيّاً إلهيّاً دائماً.

ثمّ تحدّثنا عن الشرط المكاني، وقلنا بحرمة القتال في المسجد الحرام، إلا للدفاع المباشر.

٢ ـ الموقف من أصل شرعيّة الجهاد الابتدائي، والذي توصّلنا إليه هو أنّ القول بشرعيّة الجهاد الابتدائي أو وجوبه بملاك الكفر دون معيار الحرابة والعدوان، لم يثبت عليه دليلٌ واضح في الفقه الإسلامي، بل إنّ الأدلّة القرآنية تواجهه وتحدث تشكيكاً عميقاً فيه، وعليه فالقدر المتيقّن من الجهاد الواجب أو المشروع في الإسلام هو الجهاد الدفاعي بالمعنى غير الضيّق لكلمة دفاع، بل بما يشمل المدلول السياسي لها، مما يستوعب الحروب الاستباقية والضربات الوقائية،

والدفاع عن حقّ الدولة والمجتمع في الحياة الإنسانية، فلو منعت المياه عن الدولة وكان ذلك اعتداءً لا يمكن تفاديه وتوقف عيش المسلمين على الحرب كانت دفاعيةً، وهكذا سائر الحقوق المجتمعية والدولية وغيرها، كلٌّ بحسبه، وهذا هو المعنى العرفي والعقلائي للدفاع.

وحيث لم يكن الجهاد الابتدائي مشروعاً أو واجباً، وجب على الحاكم الشرعي مراعاة هذا الحكم الإلهي، إلا من باب قانون التزاحم وتقديم الأهم على المهم.

ومن ملحقات بحث الجهاد الابتدائي، تعرّضنا لبعض الموضوعات، ومنها موضوع الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، وتوصّلنا إلى أنّه لا دليل لا على لزوم الدعوة بعنوانها في باب القتال ولا استحبابها ولا عدمها. غاية الأمر أنّ الأدلّة المقاصديّة العامة في الشريعة تفيد مطلوبيّة هذه الدعوة أو رجحانها؛ حيث الغرضُ الرئيس في الإسلام هو انضمام الناس إليه، فتشمل هذه الدعوةَ أدلّةُ الأمر بالمعروف وعموماته وما شابه ذلك، فليس الحكم مختصّاً حينئذٍ بقضيّة معيّنة في فقه الجهاد، فضلاً عن إثبات الشرطيّة. وثمّة تفاصيل في الدعوة وكيفيّتها وشروطها تعرّضنا لها أيضاً.

٣ ـ الحرب الإسلاميّة ـ الإسلاميّة، وهنا:

أ ـ تحدّثنا في البداية عن القواعد العامّة للعلاقة بين المسلمين، وتوصلنا إلى أنّه لم تسمح الشريعة بالصراع الداخل ـ إسلامي إلا في حال البغي وأمثاله، هادفةً من ذلك حماية الفريق المظلوم في الأمّة، أيّ فريقٍ كان، ورغبةً منها في قلع مادّة الانقسام والتمزّق والتمرّد والتعدّي، وهذا المبدأ عقلانيّ لا يتعارض مع الأصول القرآنيّة.

ب ـ ثمّ تحدّثنا عن فقه أهل البغي، وخرجنا بالآتي:

مفهوم البغي يمكن تحريره من فكرة الارتباط بشرطَي: العصمة ومعارضة السلطة الشرعيّة، إضافة إلى التحرير من شرط النظريّة السياسية (اشتراط التأويل السائغ)، وبهذا يتكوّن له تصوّر عام من الأوّل، ولا يكون له اصطلاحان عام وخاصّ.

يقوم مفهوم البغي على الممانعة والكثرة العددية والاعتداء المسلّح وما بحكمه من جانب جماعة مسلمة على أخرى، ولا يفضي إلا إلى الحرمة التكليفية في البغي ووجوب الجهاد في

مواجهته، إضافةً إلى فسق البغاة على تقدير عدم وجود تأويل مبرّر لهم يمكن أن يعذرهم بالعذر الأخروي، ولا دليل على كفر البغاة بعنوانهم حتى لو كان خروجهم على الإمام المنصوص. وكفر النواصب عنوان آخر.

تقوم العلاقة مع البغاة على مبدأ السعي للصلح، فإن تحقّق كان به، وإن استمرّ البغي والاعتداء لزمت المواجهة العسكرية أو ما بحكمها، والهدف والمقصد من ذلك قتالهم لإرجاعهم إلى الحق، لا قتلهم بوصفه عقوبةً لهم.

إنّ الأصل في فقه أهل البغي هو الآية الكريمة، وأمّا السنّة القوليّة فلم تقدّم أزيد ممّا قدّمته الآية، وأمّا الأحكام الخاصّة بآثار الحرب كالجرحى والأسرى والغنائم فتجري فيها القواعد العامّة في الحرب وفي التعامل مع المسلم، ودليل السيرة العملية للمعصوم مفيدٌ، غير أنّه صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، ومع وجود احتمال الحكم الولائي الزمني يفقد هذا الدليل بعض حيثيّات الإطلاق التي فيه.

يقف البغي عند حدود العدوان المسلّح على المسلمين، ولا يتناول مفهوم الخلاف السلمي حتى لو كان غير أخلاقي في بعض أشكاله، فهناك تحكمه قواعد العقوبات الجزائية والجنائية دون فقه الجهاد.

ج ـ ثمّ تحدّثنا عن فقه مواجهة الأنظمة أو جهاد الطغاة، وعصارة أهم النتائج:

شرعيّة الثورة غير السلميّة أو مثل المسلّحة في حالة صدق عنوان البغي والمحاربة الاعتدائيّة من قبل الدولة بحيث يصدق على المعارضة أنّها تقاتل المعتدي وتردّ اعتداءه بمثله وتبطل بغيَه، لا ما إذا كانت الدولة لا تعتدي على الحركة الإسلاميّة غاية الأمر لا تطبّق الشريعة مثلاً.

شرعيّة الثورة المسلّحة في حالة الخوف على "أساس الإسلام" مع قمع السلطة للإسلاميّين وعدم إعطائهم الحريّة. والمراد بأساس الإسلام ذهاب وجوده الاجتماعي (عدم وجود جماعة مسلمة) أو زوال شعائره من الأرض؛ لأنّ هذا هو القدر المتيقّن.

وعليه، فالثورة المسلّحة والعنفيّة لإقامة نظام إسلامي أو تطبيق الشريعة، أو خلع الحاكم لفسقه شخصي أو.. غير جائزة ما لم يصدق ما تقدّم، ولم يطرأ عنوان ثانوي.

ومن خلال هذه النتيجة ـ وبحثاً في قضيّتين أساسيّتين هنا ـ توصّلنا إلى:

عدم صحّة نظريّة الطاعة المطلقة وشبه المطلقة للحاكم، مهما فعل.

عدم صحّة النظريّة القائلة بحرمة الخروج على الحاكم مطلقاً في عصر الغيبة إماميّاً.

فهاتان النظريّتان غير صحيحتين على إطلاقهما، وكذلك عدم صحّة النظريّة القائلة بجواز ـ أو وجوب الخروج ـ على الحاكم مطلقاً، بل المعيار هو التفصيل الذي أشرنا إليه آنفاً.

رابعاً: في الفصل الرابع، تحدّثنا عن أحكام الحرب ووقائعها في الشريعة، ومن أبرز ما توصّلنا إليه هو الآتي، باختصارٍ شديد:

١ ـ **الفرار من الزحف،** يحرم الفرار من الزحف حال المواجهة، في مطلق أنواع الجهاد مع غير المسلم، لمن ثبت وما يزال في حقّه وجوب الجهاد لا مطلقاً، إلا بعنوان ثانوي أو للتحرّف لقتال أو التحيّز إلى فئة ممّا تتطلّبه عملية الحرب وفنونها. وهو حكم لم ينسخ في الشريعة. ويجوز الفرار إذا لم يعد في البقاء أيّ جدوى، فالعبرة بجدوائيّة البقاء وعدمه، وهو أمرٌ يحدّده الخبير في الشأن العسكري، لهذا تعطي الجيوش اليوم تعليمات لمقاتليها بضوابط الانسحاب ومواضعه، وتطلب من بعض جندها الانسحاب هنا أو هناك؛ لعبثيّة البقاء مع تعريض عناصر الجيش للهلاك بلا فائدة. ومع تحقّق جدوائيّة البقاء لا فرق في الحكم بين الظنّ بالشهادة على تقدير البقاء وعدمه. وهذا الحكم كلّه لا فرق فيه بين الأفراد والجماعات.

٢ ـ **توقيت الحرب،** ذهب العديد من الفقهاء إلى استحباب أن يكون الشروع بالقتال بعد الزوال، وفي بعض العبارات كراهته قبل الزوال، وفي بعضها الثالث الجمع بين تعبيرَي الاستحباب بعد الزوال والكراهة قبله، ولكنّ ذلك كلّه لم يثبت. كما قال بعض بكراهة الإغارة ليلاً أو تبييت العدوّ، ولكنّ ذلك لم يثبت أيضاً.

٣ ـ **الشعار في الحرب،** وهو جملة أو كلمة أو ما أشبههما يردّدها أو يظهرها المقاتلون في الحرب، وقد كانت لها أسبابها التاريخيّة في الحروب. وقد حكم بعض الفقهاء باستحبابه، لكنّه لم يقم دليل على ذلك، فضلاً عن وجوبه، بل الأمر متروك لخبرة المسلمين وحاجات المعركة بالنسبة إليهم الأمر الذي يختلف زمكانيّاً وظرفيّاً.

٤ ـ المبارزة في الحرب، ويُقصد بها أن يتصدّى مقاتلٌ من المسلمين لآخر من الكافرين، فيتقاتلان بمعزلٍ عن بدء الحرب. وقد كانت هذه العادة عُرفاً يستخدم في الحرب آنذاك أحياناً، واليوم لم يعد لهذه الطريقة وجود، والذي توصّلنا إليه:

أصل المبارزة جائزٌ ما دامت في الحرب، بحيث تُعدّ من أساليب القتال وأشكال الجهاد، ولا تكون أمراً عبثيّاً لا محصّل من ورائه.

إذا منعت السلطة الشرعيّة من المبارزة مطلقاً أو في حالٍ خاصّة، وجب الالتزام بأمرها.

لا دليل على وجوب المبارزة ولا استحبابها بعنوانها، لا في حال طلب العدو ذلك ولا غيره، إلا إذا أمر الإمام بذلك فيجب إطاعةً لأمره.

لا دليل على حرمة طلب المبارزة، فضلاً عن الاستجابة لها، ما دامت تخضع لمصالح الحرب.

لا يُشترط في المبارزة إذن الإمام، فتجوز حتى من دون إذنه، ما لم يكن أصدر منعاً سابقاً بالخصوص أو بالعموم، لعدم دليل على شرط إذنه ما لم يصدر منعاً، إلا إذا كانت المبارزة مما يرجع إلى أساسيّات الحرب ومعالمها، لتركها أثراً على نفوس المقاتلين، فلا يجوز الإقدام إلا بإذن قادة الجيش؛ لصيرورة الإقدام شأناً عاماً لا شخصياً، ومنوطاً بنظر القادة.

إذا تصدّى مسلمٌ للمبارزة، فإن كان شُرط عدم إعانة أحد له، وجب الالتزام بالشرط على تقدير مشروعيّته الموردية، وإن لم يكن هناك شرطٌ ـ ولو ضمنيّ ـ جازت مساعدة المسلم والدفاع عنه، وقتل عدوّه. لكن إذا أخلّ العدوّ بالاتفاق، وأقدموا على مساعدة صاحبهم، فيكونون قد أسقطوا الميثاق، فيحلّ للمسلمين مساعدة المسلم المبارز حينئذ، بل قد يجب.

لا فرق في المبارزة وأحكامها، بين أنواع الجهاد: الابتدائي والدفاعي، والكافرين والمشركين والحرب الداخليّة بين المسلمين.

٥ ـ ذكر الله في الحرب، والذي توصّلنا إليه هو استقراب القول بوجوب ذكر الله تعالى واستحضاره في القلب واللهج به على اللسان كثيراً أثناء الحرب، وهذا ثابت بعنوانه هنا، وهذا بنفسه قد يكون من موجبات النصر والتأييد إن شاء الله تعالى. بل نحن نميل ـ ولا نجزم ـ لكون ظاهرة كثرة الذكر من الواجبات التي تلزم المؤمن في حياته عامّة.

٦ ـ **العمليات الاستشهاديّة**، والذي توصّلنا إليه هي حرمة العمليّات الاستشهاديّة بالعنوان الأوّلي، وجوازها ـ وربما وجوبها أحياناً ـ بالعنوان الثانوي وما تتطلّبه الضرورات العليا، وذلك في مختلف أنواع الجهاد. وفعلُها في مورد جوازها مشروطٌ بنظر السلطة الشرعيّة. وهناك تفاصيل عديدة في هذا البحث تعرّضنا لها أيضاً.

٧ ـ **فقه الحياة المدنيّة**، وفي هذا البحث:

أ ـ تحديد معنى الحربيّ في مقابل المدني هنا، وقد توصّلنا إلى أنّه خصوص الفرد أو الجماعة المتلبّسة بالفعل بالعدوان على المسلمين أو بالقوّة القريبة من الفعل وعلى شرفه، فليس كلّ من هو غير ذمّي ولا معاهد ولا مستأمن حربيّاً.

ب ـ لقد بحثنا بالتفصيل في تفاصيل موضوع التعرّض للمدنيّين وممتلكاتهم وما يتعلّق بهم. وخلاصة ما يمكن ذكره من نتيجة هنا ـ بعيداً عن بعض التفاصيل الجزئيّة، مما يمكن مراجعته فيما تقدّم ـ هي حرمة التعرّض لكلّ ما هو غير حربيّ (المدنيّون بمختلف أنواعهم، لا بمجموعاتٍ خاصّة منهم فقط) في نفوسهم وأموالهم وممتلكاتهم وأعراضهم وما يرتبط بهم مطلقاً، إلا في حالات التزاحم القاهر. وما قيل من استثناءات لهذا الحكم لا دليل عليه بعنوانه، إلا على قانون قاعدة التزاحم لا غير، مثل بحث التترّس والإغارة ليلاً وغير ذلك.

٨ ـ **فقه جثث القتلى**، وقد توصّلنا إلى حرمة التمثيل بجثث القتلى مطلقاً، خلافاً لمن قال بالكراهة، ولمن قال ببعض التفصيل. وتعرّضنا هنا لحكم تسليم جثث قتلى العدوّ أو المطالبة بجثث قتلى المسلمين، وما في ذلك من تفصيلات قانونيّة.

٩ ـ **أسلحة الدمار الشامل**، وقد توصّلنا إلى مجموعة نقاط:

إنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل حرام؛ مع إفضائه إلى إهلاك الحرث والنسل وتدمير البيئة، أو قتل من لا يجوز قتله وأذية من لا تجوز أذيّته من المسلمين والكافرين المدنيين، أو مع توقيع الدولة الإسلامية على اتفاقيّات عدم الاستخدام.

يستثنى من هذا الحكم أعلاه كلّ من حالة التعامل بالمثل، وحالة الصورة القائمة على قانون التزاحم بين المصالح والمفاسد.

إنّ فرص التحريم ـ طبقاً للمعايير المذكورة أعلاه ـ تصبح أكبر عندما تكون الحرب بين المسلمين أنفسهم أو في بلادهم وبين ظهرانيهم.

إنّ امتلاك الطاقة النووية وأمثالها وأسلحة الدمار الشامل أمرٌ جائز شرعاً ما لم يؤدّ إلى الإضرار بمن لا يجوز الإضرار به، مع توسعة ميدان الضرر إلى الأجيال اللاحقة التي لها حقّ في البيئة، بل قد يبلغ الأمر أن يصبح هذا الامتلاك حسناً ومرغوباً به من باب التطوّر العلمي والتكنولوجي أو من باب قانون توازن الردع وإيجاد الرهبة في نفوس الكافرين المانعة لهم عن الاعتداء على بلاد المسلمين، مع ملاحظة جوانب الضرر أو تفاديها.

إنّ المخوّل البتّ في المصالح والمفاسد في هذا الموضوع ليس آحاد المكلّفين، فلا يجوز لمجموعات صغيرة لا تنطلق من مرجعيّة ذات سلطة شرعيّة متولّية للشأن العام أن تقوم بالامتلاك أو الاستخدام دون مراجعة نظر السلطة الشرعيّة.

١٠ ـ **فقه الخديعة في الحرب،** والذي توصّلنا إليه جواز الخداع والتمويه والتضليل والكذب في الحرب مما فيه مصلحة، ولا يسبّب مفاسد تعود على المدى القريب أو البعيد بالضرر على المسلمين، وإن كان مقتضى الاحتياط تجنّب الكذب ما أمكن ما لم يلزم ذلك بالضرورة القاهرة. والقدر المتيقّن هو خداع العدوّ، أمّا خداع المسلمين بعنوانه، فلم يقم دليل موثوق بصدوره هنا على ذلك، فيرجع فيه لمقتضى العناوين الثانويّة فقط. وهذا كلّه في الحرب، دون مطلق العمل السياسي. وفي هذا السياق يظهر جواز استخدام الحرب النفسيّة والدعائيّة والإعلاميّة في الحرب، كما تجوز أعمال التمويه والتضليل بما يحقّق النصر.

١١ ـ **عمليّات الاغتيال،** وقد بحثنا هذا الموضوع بشيء من التفصيل أيضاً، وتوصّلنا إلى أنّه يصعب حصول الوثوق بتحريم الاغتيال لمن يستحقّ القتل من العدوّ، لكن أيضاً يصعب الوثوق بالتحليل بعد وجود جملة من النصوص التي تفيد مركوزيّة قبح هذا العمل وتحريمه، فالاحتياط لا يُترك حيث أمكن، ما لم تفرض قواعد التزاحم شيئاً آخر، والله العالم.

١٢ ـ **الاستعانة بغير المسلم في الحرب،** والذي توصّلنا إليه هو جواز الاستعانة بغير المسلم على المسلم وغير المسلم، ما لم يلزم من ذلك محذور شرعي قائم بنفسه، مثل خرق اتفاقات ملزمة

أو هيمنة غير المسلم على المسلمين أو ما شابه ذلك، إلى غير ذلك من التفاصيل التي تعرّضنا لها مثل مسألة اللجوء السياسي لبلد غير مسلم.

١٣ ـ **دوران الأمر بين الاستسلام في الحرب أو الموت**، والذي توصّلنا إليه باختصار شديد هو:

أمّا على مستوى الجماعات أو جيش المسلمين برمّته، فيُرهن البحث بمسألة شرط المكنة في الجهاد، والتي تقدّمت سابقاً، وقلنا فيها: إنّه مع إحراز عدم النصر لا يجب الجهاد، بل هو مشكلٌ، إلا مع حكم الحاكم المنطلق من عناوين ثانويّة، ومعه فالمتعيّن هو الاستسلام، إلا إذا لزم منه محذورٌ على المستوى الثانوي.

وأمّا على مستوى الأفراد ومن يلحق بهم، فقد قلنا هناك بأنّ شرط المكنة منصرف عن الأفراد؛ فيشملهم حكم الجهاد حتى الموت، ما لم يطرأ عنوان ثانوي أو يُصدر الحاكم مسبقاً تجويزاً بالاستسلام لمصالح وقتيّة، فيجوز. إلا إذا كانت مواصلة القتال في موضع ما أمراً غير عقلائيّ؛ الأمر الذي يشكّل بعنوانه العام قرينةً لبيّة متصلة بدليل الجهاد نفسه، فتُسقطه حتى في مورد الأفراد، حيث لا عقلائيّة في الاستمرار في الممانعة، ولا أقلّ من الشكّ الموجب للإجمال المنتجِ لتقييد دائرة مفاد الدليل بالقدر المتيقّن.

١٤ ـ **الأعراض وسقوط المحرّمات في الحرب**، وقد توصّلنا ـ خلافاً لما نُسب لبعضٍ قليل جداً من الفقهاء المسلمين ـ أنّه لا تسقط المحرّمات في الحرب، فلا يجوز العدوان على النساء واغتصابهنّ، ولا هتك الأعراض ولا غير ذلك مما لا علاقة له بمتطلّبات الحرب القائمة.

١٥ ـ **أساليب الخطف وأخذ الرهائن**، وقد توصّلنا إلى أنّه لا مانع شرعاً من حيث المبدأ من استخدام هذا الأسلوب، ما دام المختطَف ممّن يجوز احتجازه، فهذه هي النقطة المحوريّة في هذا الموضوع، أي أن يكون المختطَف ممن يجوز احتجازه، وبتعبير أكثر دقّةً: يجوز الاختطاف وأخذ الرهائن بشروط:

أن يكون المختطَف ممن يجوز احتجازه شرعاً، بمعنى أن لا يكون هناك دليل يعطيه حرمةً على هذا الصعيد، مثل أن يكون مدنيّاً بريئاً.

أن لا يكون في هذا الاختطاف خرقٌ لأيّ عقد ملزِم وفعّال مع طرف اتُّفِقَ معه عليه.

أن يقع هذا الاختطاف في سياق المواجهة مع الدولة المعتدية، أي في سياق سياسي وأمني وعسكري، لا في سياق مختلف، كالاختطاف لجني أموال شخصيّة أو كسب مصالح فئويّة خاصّة كالعشيرة وأمثال ذلك. وهذا كلّه ما لم يطرأ عنوان ثانوي كتشويه سمعة المسلمين أو انتفاع العدوّ بذلك.

١٦ ـ **الأمان**، وقد تعرّضنا فيه لتعريفه والكثير من قضاياه، ومما توصّلنا إليه:

شرعيّة عقد الأمان للأفراد في سياق دعوي، أمّا الدولة فيمكنها إعطاء الأمان لأسباب مختلفة.

ليس للأمان صيغة بعينها ولا زمان، بل فيه شرط واحد وهو عدم المفسدة، ومن ثمّ فأمان الفرد ملزِمٌ للدولة لو وقع صحيحاً، غير أنّ لها فسخه لو كانت فيه مفسدة عامّة.

إلى غير ذلك من تفاصيل كثيرة.

١٧ ـ **قتال الأقرب فالأقرب**، وقد حكم به العديد من الفقهاء، ولكنّنا توصلنا إلى أنّه ليس حكماً مستقلاً في أصل الشرع، بل له صبغة عمليّة ميدانيّة فقط.

خامساً: في الفصل الخامس، تعرّضنا لآثار الحرب في الشريعة الإسلاميّة، وذلك على الشكل الآتي:

١ ـ نظرة في بعض أخلاقيّات الهزيمة والنصر في الشريعة والأخلاق الإسلاميّة.

٢ ـ العنصر البشري في الحروب (الأسرى..)، وهنا:

أ ـ أمّا أسرى المسلمين في يد العدوّ فيجب تحريرهم وجوباً ثابتاً على الأمّة والدولة التي تعبّر عنها.

ب ـ وأمّا أسرى العدوّ المقاتلون في يد المسلمين فالحكم فيهم هو المنّ أو الفداء، ولم تضع الشريعة مفهوم القتل أو الاسترقاق هنا، أمّا غير المقاتلين فلا حكم فيهم إلا خيار السلطة في التعامل معهم بما فيه المصلحة تبعاً للزمان والمكان والظرف والحال.

هذا في الأسرى غير المسلمين، أمّا المسلمون فالحكم فيهم أوضح إن من ناحية التعامل معهم

أو من ناحية مصيرهم. وهناك تفاصيل كثيرة في قضية الأسرى تعرّضنا لها.

٣ ـ العنصر المادي في الحروب، وهو الغنائم ونحوها، وقد بحثناها بالتفصيل، ومما توصّلنا إليه هو عدم ملكيّة المقاتلين للغنائم قبل تقسيمها، بل هم مصرفٌ لها، ولا يجوز التصرف في الغنائم قبل تقسيمها إلا لضرورات، ولا يخرج من الغنائم إلا الخمس في أصل الشرع، وأمّا ما سواه من الجعائل والرضخ والسلب والصفايا ونحو ذلك فلم يثبت لدينا أنّها أحكام في أصل الشرع، بل هي نتيج توافقات عامّة أو خاصّة، أو لم تثبت من رأس.

وأمّا تقسيم الغنائم، فلم يثبت لدينا حرمان فئة اجتماعيّة منها مع صدق عنوان المشاركة في الحرب كالنساء والعبيد، لكنّ غير المسلم يحتاج أخذه منها إلى نظر الحاكم بالعنوان الثانوي، وأمّا حجم التقسيم ونوعه ففيه أبحاث مطوّلة مما يتصل بالمركبات والأفراد وغير ذلك.

سابعاً: في الفصل السابع، تعرّضنا لنهاية الحرب أو موجبات وقف القتال في الشريعة، ومن ذلك:

١ ـ إسلام الطرف الآخر بوصفه عادماً للموضوع، على تفصيل.

٢ ـ خضوع الطرف الآخر للمسلمين وهزيمته.

٣ ـ التحكيم، وقلنا بشرعيّته، مع حذف الكثير من القيود والشروط التي فرضوها في الحاكم والحُكم. وهنا تعرّضنا لحادثة بني قريظة وتفصيلاتها.

٤ ـ الصلح والهدنة، وممّا توصّلنا إليه:

أ ـ شرعيّة الصلح، بل وجوبه، في حال الوثوق بتوقّف الآخر عن العدوان تماماً. وتحليل أنّ الصلح واجب بالعنوان الأوّلي في بعض الموارد، والثانوي في موارد أخرى.

ب ـ لا تعيين زمانياً للصلح، وكلّ ما قاله الفقهاء هنا محلّ نظر.

ج ـ إنّ عقد الصلح مشروط بكون بنوده شرعيّة وغير منافية للإسلام، ما لم يطرأ عنوان ثانوي قاهر.

د ـ إنّ من بيده قرار الهدنة والصلح هو السلطة الشرعيّة لا غير.

هـ ـ لا يجوز فسخ عقود الصلح وأمثاله إلا عبر المفاسخة أو نقض الطرف الآخر، ومع ظهور

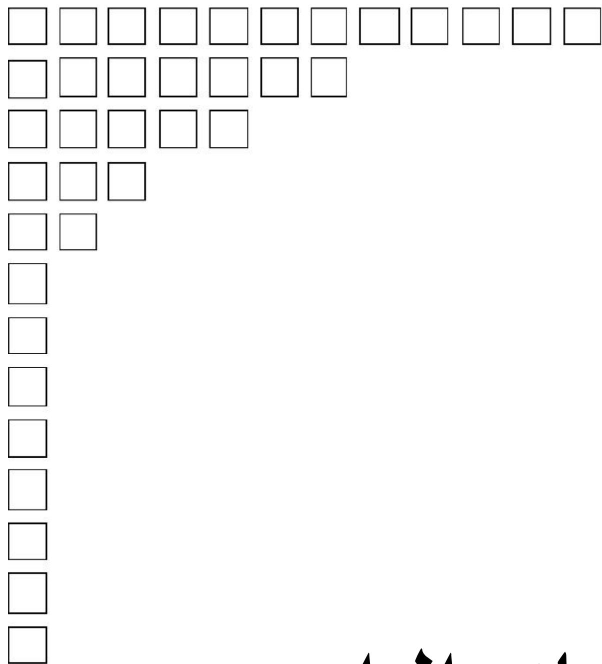
مؤشرات الخيانة على الطرف الآخر يمكن إعلان فسخ الصلح له وبيان المبرر، تمهيداً لوقوع الحرب بشكلٍ أخلاقي غير متضمّن للخيانة من طرف المسلمين.

و ـ لا فرق في الصلح بين أن يقترحه العدوّ أو يقترحه المسلمون ما دامت شروطه قائمة.

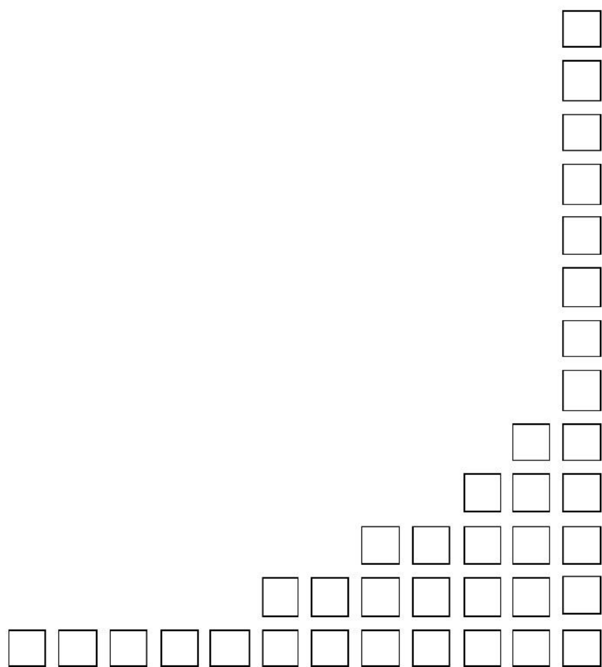
ز ـ لا مانع من تضمّن عقود الصلح اتفاقيّات جانبيّة مرتبطة به من نوع التوافقات الماليّة والاقتصادية، ما دامت لا تحمل ضرراً على المسلمين.

ح ـ إن الأحلاف والمعاهدات العسكريّة جائزة، لا ضير فيها، خلافاً لبعض الفقهاء، ما لم تصطدم بعنوان ثانوي.

كانت هذه بعض العيّنات من النتائج التي توصّلنا إليها في هذا الكتاب المتواضع الذي نسأل الله سبحانه أن يجعله نافعاً، ويتقبّله منّا بأحسن القبول، إنّه لطيفٌ مجيب.



المصادر والمراجع



المصادر والمراجع العربيّة

١. **القرآن الكريم.**

٢. **الكتاب المقدّس (كتب العهد القديم والعهد الجديد)**، دار الكتاب المقدّس في العالم العربي، **١٩٨٣**م.

٣. **الآبي الأزهري (١٣٣٥هـ)**، صالح عبد السميع، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل**، دار الفكر.

٤. **آرمسترونغ**، كارين، **حقول الدم، الدين وتاريخ العنف**، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٦**م.

٥. **آرمسترونغ**، كارين، **الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام**، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد، سوريا، الطبعة الثانية، **٢٠٠٢**م.

٦. **آل بحر العلوم (١٣٢٦هـ)**، محمد، **بلغة الفقيه**، مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٨٤هـ.**

٧. **آل ياسين (٢٠٠٦م)**، محمّد حسن، **موسوعة الشيخ محمّد حسن آل ياسين**، دار المؤرّخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٢**م.

٨. **آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)**، محمد حسين، **جنة المأوى**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٨**م.

٩. **الآبي (ق٧هـ)**، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق الآبي، **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، **١٤٠٨هـ.**

١٠. **الآبي الأزهري (١٣٣٠هـ)**، صالح عبد السميع، **الثمر الداني في تقريب المعاني، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، المكتبة الثقافيّة، بيروت، لبنان.

١١. **الآصفي (٢٠١٥م)**، محمد مهدي، **كتاب الجهاد**، بقلم: أبو ميثم الشبيب، مركز نشر دفتر تبليغات اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠**م.

١٢. **الآصفي (٢٠١٥م)**، محمد مهدي، **وارث الأنبياء**، دار الكرام، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٥**م.

١٣. **الأحسائي (٨٨٠هـ)**، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث النبويّة**، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٨٣**م.

١٤. **الأحسائي (٨٨٠هـ)**، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، **الأقطاب الفقهيّة على مذهب الإماميّة**، تحقيق: الشيخ محمّد الحسون، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٠هـ**.

١٥. **أحمد (١٩٨٨م)**، بركات، **محمّد واليهود، نظرة جديدة**، ترجمة: محمود علي مراد، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، **١٩٩٦م**.

١٦. **الأديب**، عادل، **الأئمة الاثنا عشر، دراسة تحليلية**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٤٠٥هـ**.

١٧. **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، تحقيق: مجتبى العراقي وعلي بناه الاشتهاردي وحسين اليزدي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، **ج١** بدون تاريخ، **وج٢** فصاعداً من **١٤٠٣هـ** وما بعد.

١٨. **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، إعداد رضا الأستادي وعلي أكبر زماني نژاد، انتشارات مؤمنين، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٢١هـ**، وأيضاً تحقيق: محمد باقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، إيران.

١٩. **الأردبيلي (١٤٣٨هـ)**، عبد الكريم الموسوي، **فقه الحدود والتعزيرات**، مؤسّسة النشر لجامعة المفيد، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٢٧هـ**.

٢٠. **الأردبيلي**، محمد بن علي، **جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن طرق الإسناد**، منشورات مكتبة المرعشي، **١٤٠٣هـ**.

٢١. **الأزدي (٣٢١هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الحجري المصري الطحاوي الحنفي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق وتعليق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة **٣**، **١٩٩٦م**.

٢٢. **الأزدي النيسابوري (٢٦٠هـ)**، الفضل بن شاذان، **الإيضاح**، تحقيق وتخريج: جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه تهران، إيران، **١٩٨٤م**.

٢٣. **الأزدي (١٥٠هـ)**، مقاتل بن سليمان، **التفسير**، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٣م**.

٢٤. **الأسيوطي (ق ٩هـ)**، شمس الدين محمّد بن أحمد المنهاجي، **جواهر العقود ومعين القضاة والموقّعين والشهود**، تحقيق وتخريج: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

٢٥. **الأشعري (٣٢٤ أو ٣٣٠هـ)**، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نشر فرانس شتاينر، ألمانيا، الطبعة الثالثة، **١٤٠٠هـ**.

٢٦. **الألباني (١٤٢٠هـ)**، محمّد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٥م**.

٢٧. **الألباني (١٤٢٠هـ)**، محمّد ناصر الدين، **العقيدة الطحاوية، شرحٌ وتعليق**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع،

الرياض، المملكة العربية السعوديّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٨. **الألباني (١٤٢٠هـ)**، محمّد ناصر الدين، **أحكام الجنائز**، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦م.

٢٩. **الألوسي (١٢٧٠هـ)**، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٣٠. **الأمين (١٩٥٢م)**، محسن، **لواعج الأشجان في مقتل الحسين**، منشورات مكتبة بصيرتي، إيران، عن مطبعة العرفان، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ.

٣١. **الأمين (١٩٥٢م)**، محسن، **أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٣٢. **الأميني (١٩٧٠هـ)**، عبدالحسين، **موسوعة الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت)، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٣٣. **الأميني (١٩٧٠هـ)**، عبدالحسين، **الوضّاعون وأحاديثهم الموضوعة**، إعداد وتقديم: رامي يوزبكي، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٤. **الأندلسي (٧٤٥هـ)**، أبو حيّان، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣٥. **الأنصاري (٩٣٦هـ)**، زكريا بن محمّد بن أحمد بن زكريا، **فتح الوهّاب بشرح منهج الطلاب**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٦. **الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)**، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي، **ذمّ الكلام وأهله**، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٧. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، **كتاب المكاسب**، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٨. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، **كتاب الخمس**، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٩. **الأهوازي الكوفي (ق ٢ـ ٣هـ)**، الحسين بن سعيد، **كتاب الزهد**، تحقيق واخراج وتنظيم: غلام رضا عرفانيان، نشر: الحقق، ١٣٩٩هـ.

٤٠. **الإربلي (٦٩٣هـ)**، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، **كشف الغمّة في معرفة الأئمة**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٤١. **الاسترآبادي النجفي (ق ١٠هـ)**، شرف الدين علي الحسيني، **تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، نشر وتحقيق: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، بإشراف: محمد باقر الأبطحي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٢. **الإسفراييني** (٤٧١هـ)، أبو المظفر، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٣**م.

٤٣. **الإصفهاني** (١٢٦١هـ)، محمد حسين، **الفصول الغرويّة في الأصول الفقهية**، **حجري**.

٤٤. **الإصفهاني** (١٣٦١هـ)، محمد حسين، **حاشية كتاب المكاسب**، تحقيق الشيخ محمد عباس آل سباع القطيفي، نشر المحقق، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨**هـ.

٤٥. **الإصبهاني** (٤٣٠هـ)، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **كتاب ذكر أخبار إصبهان**، بريل ـ ليدن، **١٩٣٤**م.

٤٦. **الإصبهاني** (٤٣٠هـ)، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **كتاب الضعفاء**، حقّقه وقدّم له: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب.

٤٧. **الإصبهاني** (٤٣٠هـ)، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **مسند الإمام أبي حنيفة**، تحقيق وتعليق: محمّد الفاريابي، مكتبة الكوثر، المملكة العربية السعوديّة، الطبعة الأولى، **١٩٩٤**م.

٤٨. **الأصبهاني التيمي** (٥٣٥هـ)، أبو القاسم إسماعيل بن محمّد بن الفضل، الملقب بقوام السنّة، **دلائل النبوّة**، تحقيق وتخريج: مساعد بن سليمان الراشد الحميد، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية.

٤٩. **الإيجي** (٧٥٦هـ)، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة]، وأيضاً نشر وتحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧**م.

٥٠. **إيرفينغ** (١٨٥٩م)، واشنطن، **محمّد وخلفاؤه**، ترجمة ومقارنة: هاني يحيى نصري، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٩**م.

٥١. **الإيرواني**، باقر، **دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة**، منشورات سعيد بن جبير، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧**هـ؛ وأيضاً نشر: مدين، الطبعة الأولى، **١٤٢٦**هـ.

٥٢. **أيوب** (٢٠٠٨م)، حسن، **فقه الجهاد في الإسلام**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢**م.

٥٣. **أبو زهرة** (١٩٧٤م)، محمد، **العلاقات الدولية في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، **١٩٩٥**م.

٥٤. **أبو زهرة** (١٩٧٤م)، محمد، **الشافعي، حياته وعصره آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، **١٩٧٨**م.

٥٥. **أبو زيد العاملي**، أحمد عبدالله، **محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق**، مؤسسة العارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، **٢٠٠٦**م.

٥٦. **أبو السعود العمادي** (٩٨٢هـ)، محمد (أحمد) بن محمد بن مصطفى الحنفي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٥٧. **أبو شهبة** (١٩٨٣م)، محمد بن محمد، **السيرة النبويّة في ضوء القرآن والسنّة، دراسة محرّرة جمعت بين أصالة القديم وجدة الحديث**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، **١٩٨٨**م.

٥٨. **أبو غدّة** (٢٠٢٠م)، حسن، **قضايا فقهية في العلاقات الدوليّة حال الحرب**، مكتبة العبيكان، المملكة العربيّة السعودية، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠**م.

٥٩. **أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦هـ)**، عليّ بن الحسين بن محمّد، **مقاتل الطالبين**، تقديم وإشراف: كاظم المظفر، مؤسّسة دار الكتاب، إيران (عن المكتبة الحيدرية في النجف)، الطبعة الثانية، **١٩٦٥م**.

٦٠. **ابو الفرج الإصفهاني (٣٥٦هـ)**، علي بن الحسين بن محمّد، **الأغاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٦١. **أبو مخنف الأزدي (١٥٧هـ)**، لوط بن يحيى بن سعيد، **مقتل الحسين**، تعليق: حسن الغفاري، المطبعة العلمية، قم، إيران.

٦٢. **ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)**، عبد الله بن محمد العبسي، **المصنّف في الأحاديث والآثار**، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٩م**.

٦٣. **ابن أبي جامع العاملي (ق ١٢هـ)**، علي بن الحسين، **الوجيز في تفسير القرآن العزيز**، تحقيق: مالك محمودي، دار القرآن الكريم، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٦٤. **ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)**، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، الطبعة الأولى، **١٩٥٩م وما بعد**.

٦٥. **ابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الأندلسي، **التفسير**، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنـز، نشر: الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢م**.

٦٦. **ابن الأثير (٦٣٠هـ)**، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، **الكامل في التاريخ**، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، **١٩٦٥م**.

٦٧. **ابن الأثير (٦٣٠هـ)**، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار الكتاب العربي.

٦٨. **ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٨٥م**.

٦٩. **ابن أنس (١٧٩هـ)**، **مالك** بن أنس الأصبحي، **المدوّنة الكبرى (رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن العتقي)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٧٠. **ابن أنس (١٧٩هـ)**، مالك بن أنس الأصبحي، **الموطّأ**، تصحيح وتعليق وتخريج: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، **١٩٨٥م**.

٧١. **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن أحمد، **مستطرفات السرائر**، وهو ملحق بكتاب السرائر (وأيضاً مجموعة الأعمال).

٧٢. **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن بن أحمد، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١١هـ**.

٧٣. **ابن الأعثم الكوفي (ح ٣١٤هـ)**، أبو محمّد أحمد، **كتاب الفتوح**، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**.

٧٤. **ابن البطريق (٦٠٠هـ)**، شمس الدين يحيى بن الحسن الأسدي الربعي الحلي، **عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، **١٤٠٧هـ**.
٧٥. **ابن البطريق (٦٠٠هـ)**، شمس الدين يحيى بن الحسن الأسدي الربعي الحلي، **خصائص الوحي المبين**، تحقيق: مالك المحمودي، دار القرآن الكريم، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.
٧٦. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ضمن: مجموع الفتاوى، مج ١٦، ج٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**.
٧٧. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **مجموعة الفتاوى**، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.
٧٨. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**.
٧٩. **ابن الجارود (٣٠٧هـ)**، أبو محمّد عبد الله، **المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله**، فهرسه وعلّق عليه: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان ومؤسّسة الكتب الثقافيّة، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.
٨٠. **ابن جُزَي الكلبي الغرناطي المالكي (٧٤١هـ)**، محمّد بن أحمد بن محمّد، **القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكيّة والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبليّة**، تحقيق: محمّد بن سيدي محمّد مولاي، (بدون مشخّصات).
٨١. **ابن جُزَي الكلبي الغرناطي المالكي (٧٤١هـ)**، محمّد بن أحمد بن محمّد، **التسهيل لعلوم التنـزيل**، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، **١٩٨٣م**.
٨٢. **ابن الجعد الجوهري (٢٣٠هـ)**، أبو الحسن علي بن الجعد بن عبيد، **المسند**، رواية وجمع: أبو القاسم عبد الله بن محمد البغوي، مراجعة وتعليق وفهرسة: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٦م**.
٨٣. **ابن الجنيد (ق ٤هـ)**، محمد بن أحمد أبو علي الكاتب الإسكافي، **مجموعة فتاوى ابن الجنيد**، تنظيم: علي بناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.
٨٤. **ابن جرير الطبري (ق ٤هـ)**، محمد بن جرير بن رستم الإمامي، **المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق: أحمد المحمودي، نشر مؤسّسة الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.
٨٥. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، راجعه وصحّحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٢م**.
٨٦. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، **الوفا بأحوال المصطفى**، تصحيح وتعليق: محمد زهيري النجار.
٨٧. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، **كتاب الموضوعات**، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، **١٩٦٦م**.
٨٨. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، تخريج: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**.

٨٩. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، **نواسخ القرآن**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٩٠. **ابن حازم الهمداني (٥٨٤هـ)**، أبو بكر محمّد بن موسى بن عثمان، **الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار**، طبع دائرة المعارف العثمانيّو، الطبعة الثانية.

٩١. **ابن حمزة الطوسي (ق ٦هـ)**، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي، **الثاقب في المناقب**، تحقيق: نبيل رضا علوان، مؤسّسة أنصاريان، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٢هـ**.

٩٢. **ابن حمزة الطوسي (ق ٦هـ)**، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، تحقيق: محمد الحسون، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٨هـ**.

٩٣. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ـ ٧٣٩هـ)**، تحقيق وتخريج: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

٩٤. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٩٥. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **كتاب الثقات**، مؤسّسة الكتب الثقافية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، **١٩٧٣م**.

٩٦. **ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٦م**.

٩٧. **ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلّى**، دار الفكر، دمشق، وأيضاً طبعة دار الجيل والآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

٩٨. **ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **مراتب الإجماع**، بعناية حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٨م**.

٩٩. **ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.

١٠٠. **ابن حمدون (٥٦٢هـ)**، محمّد بن الحسن بن محمّد بن علي، **التذكرة الحمدونيّة**، تحقيق: إحسان عبّاس وبكر عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

١٠١. **ابن حنبل (٢٤١هـ)**، أحمد، **كتاب العلل ومعرفة الرجال (برواية عبد الله بن أحمد)**، تحقيق وتخريج: وصيّ الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي ودار الخاني، بيروت والرياض، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

١٠٢. **ابن حنبل (٢٤١هـ)**، أحمد، **المسند**، دار صادر، بيروت، لبنان.

١٠٣. **ابن خزيمة (٣١١هـ)**، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، **الصحيح**، تحقيق وتعليق وتخريج: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٢م**.

١٠٤. **ابن خلدون (٨٠٨هـ)**، عبدالرحمن، **المقدّمة**، (**والتاريخ**)، دار الفكر للطباعة النشر، بيروت، لبنان،

الطبعة الأولى، **٢٠٠٣م.**

١٠٥. **ابن داود الحلّي (٧٠٧هـ)**، تقي الدين الحسن بن علي، **كتاب الرجال**، منشورات الرضي، قم، إيران، حقّقه وقدّم لـه: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، أُوفست عن المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، **١٩٧٢م.**

١٠٦. **ابن دعامة السدوسي (١١٧هـ)**، قتادة، **كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٨٨م.**

١٠٧. **ابن راهويه (٢٣٨هـ)**، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروندي، **المسند**، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين برد البلوسي، مكتبة الإيمان، المدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، **١٩٩١م.**

١٠٨. **ابن خياط (٢٤٠هـ)**، أبو عمرو خليفة، **كتاب الطبقات**، برواية أبي عمران موسى بن زكريا بن يحيى التستري، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩٣م.**

١٠٩. **ابن خياط (٢٤٠هـ)**، أبو عمرو خليفة، **تاريخ خليفة برواية بقي بن خالد**، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩٣م.**

١١٠. **ابن رشد (٥٩٥هـ)**، القاضي أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد القرطبي الأندلسي (ابن رشد الحفيد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩٥م.**

١١١. **ابن زنجويه البغدادي (٢٥٨هـ)**، أبو بكر محمّد بن عبد الملك، **الأموال.**

١١٢. **ابن السكّيت الأهوازي (٢٤٤هـ)**، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، **الكنز اللغوي في اللسن العربي**، المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين، بيروت، لبنان، **١٩٠٣م.**

١١٣. **ابن سعد (٢٣٠هـ)**، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، لبنان.

١١٤. **ابن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ)**، أبو عبد الله محمد القاضي، **مسند الشهاب**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م.**

١١٥. **ابن سيد الناس (٧٣٤هـ)**، محمد بن عبد الله بن يحيى، **السيرة النبوية المسمّى عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

١١٦. **ابن شاهين البغدادي (٣٨٥هـ)**، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد، **ناسخ الحديث ومنسوخه**، تحقيق: كريمة بنت علي.

١١٧. **ابن شبّة النميري (٢٦٢هـ)**، أبو زيد عمر بن شبة البصري، **كتاب تاريخ المدينة المنوّرة (أخبار المدينة النبوية)**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم، إيران، **١٤١٠هـ.**

١١٨. **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، **معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً**، المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٦١م.

١١٩. **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، **مناقب آل أبي طالب**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩١م**؛ وأيضاً تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف، المكتبة الحيدرية، **١٣٧٦هـ.**

١٢٠. **ابن الصبّاغ المالكي (٨٥٥هـ)**، علي بن محمّد بن أحمد، **الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة**، حقّقه ووثّق أصوله

وعلّق عليه: سامي الغريري، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

١٢١. **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **اللهوف في قتلى الطفوف**، أنوار الهدى، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

١٢٢. **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **كشف المحجّة لثمرة المهجة**، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

١٢٣. **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين، ويتلوه التحصين لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين**، مؤسّسة الثقلين لإحياء التراث الإسلامي، نشر: مؤسّسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

١٢٤. **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **سعد السعود**، منشورات الرضي، قم، إيران، **١٩٨٤م**.

١٢٥. **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، مطبعة الخيام، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٣٩٩هـ**.

١٢٦. **ابن عابدين (١٢٥٢هـ)**، محمد أمين بن عمر، **ردّ المحتار على الدرّ المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

١٢٧. **ابن عاشور (١٩٧٣م)**، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير في تفسير القرآن**، مؤسّسة التاريخ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

١٢٨. **ابن عبّاد الطالقاني (٣٨٥هـ)**، الصاحب إسماعيل بن عباد بن أحمد بن إدريس، **المحيط في اللغة**، نشر عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.

١٢٩. **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **الدرر في اختصار المغازي [بدون مشخصات]**.

١٣٠. **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)**، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، تقديم وتعليق: محمد عبد القادر أحمد عطا، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

١٣١. **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي عوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**.

١٣٢. **ابن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ)**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

١٣٣. **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **التمهيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد بن عبد الله البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، **١٣٨٧هـ**.

١٣٤. **ابن عبد السلام السُلمي (٦٦٠هـ)**، عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن محمد بن مهذّب المعروف بالعزّ، **تفسير القرآن**، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان،

الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

١٣٥. **ابن العربي (٥٤٣هـ)**، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

١٣٦. **ابن العربي (٥٤٣هـ)**، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

١٣٧. **ابن عدي (٣٦٥هـ)**، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: سهيل زكار (ط١)، ويحيى مختار غزاوي (ط٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٨٨م**.

١٣٨. **ابن عساكر (٥٧١هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩٥م**.

١٣٩. **ابن عساكر (٥٧١هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، **ترجمة الإمام الحسين**، تحقيق: محمّد باقر المحمودي، نشر مجمع إحياء الثقافة، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٤هـ**.

١٤٠. **ابن عطيّة الأندلسي (٥٤٦هـ)**، أبو محمد عبد الحقّ بن غالب المغربي الغرناطي، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

١٤١. **ابن عقدة الكوفي (٣٣٣هـ)**، أبو العباس، **فضائل أمير المؤمنين**، جمع وترتيب وتقديم: عبد الرزاق محمّد حسين فيض الله (بلا معلومات إضافيّة).

١٤٢. **ابن عنبة الحسيني (٨٢٨هـ)**، جمال الدين أحمد بن علي، **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب**، تصحيح: محمّد حسن آل طالقاني، نشر المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، الطبعة الثانية، **١٩٦١م**.

١٤٣. **ابن الغضائري (ق ٥هـ)**، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الواسطي، **الرجال (الضعفاء)**، تحقيق السيّد محمد رضا الجلالي، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

١٤٤. **ابن فارس (٣٩٥هـ)**، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**، وأيضاً طبعة مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، **١٤٠٤هـ**.

١٤٥. **ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)**، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، **الرسائل العشر**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، **١٤٠٩هـ**.

١٤٦. **ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)**، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، **١٤٠٧هـ**.

١٤٧. **ابن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)**، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد الحنبلي، **الشرح الكبير على متن المقنع**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

١٤٨. **ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)**، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، **المغني**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

١٤٩. **ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)**، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **أدب الكاتب**.

١٥٠. **ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)**، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **الإمامة والسياسة**، تحقيق: طه محمّد الزيني، موسّسة الحلبي؛ وتحقيق: علي شيري، انتشارات الشريف الرضي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

١٥١. **ابن قرناس، سنّة الأوّلين وتحليل مواقف الناس من الدين وتعليلها**، منشورات دار الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، **٢٠٠٦م**.

١٥٢. **ابن قرناس، الحديث والقرآن**، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، **٢٠٠٨م**.

١٥٣. **ابن القطان الحميري الفاسي (٦٢٨هـ)**، علي بن محمّد بن عبد الملك، **الإقناع في مسائل الإجماع**، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، نشر: الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.

١٥٤. **ابن قولويه القمّي (٣٦٩هـ)**، جعفر بن محمد، **كامل الزيارات**، تحقيق: جواد القيّومي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

١٥٥. **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، قدّم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، **١٩٩٢م**.

١٥٦. **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية**، مؤسّسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، **١٩٩٣م**.

١٥٧. **ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

١٥٨. **ابن المبارك (١٨١هـ)**، عبد الله، **المسند (ويليه كتاب البرّ والصلة)**، تحقيق: مصطفى عثمان محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**.

١٥٩. **ابن المبارك**، عبد الله، **كتاب الجهاد**، صيدا، لبنان، المطبعة العصرية، **١٩٨٨م**.

١٦٠. **ابن ماكولا (٤٧٥هـ)**، سعد الملك علي بن هبة الله بن علي بن جعفر بن علكان بن محمد، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**، دار الكتاب الاسلامي، القاهرة مصر.

١٦١. **ابن مردويه الإصفهاني (٤١٠هـ)**، أبو بكر أحمد بن موسى، **مناقب عليّ بن أبي طالب وما نزل من القرآن في عليّ**، جَمَعه ورتّبه وقدّم له: عبد الرزاق محمّد حسين حرز الدين، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٢٤هـ**.

١٦٢. **ابن معين (٢٣٣هـ)**، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، **التاريخ (برواية: أبو الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ، ومعه: ما حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)**، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.

١٦٣. **ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، **١٤٠٥هـ**.

١٦٤. **ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ)**، ميثم بن علي، **النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة**، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

١٦٥. **ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ)**، ميثم بن علي، **شرح نهج البلاغة**، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، إيران، مؤسّسة النصر، الطبعة الأولى، **١٩٨٣**م.

١٦٦. **ابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)**، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، **البحر الرائق شرح كنـز الدقائق**، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧**م.

١٦٧. **ابن نما الحلّي (٦٤٥هـ)**، نجم الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله، **مثير الأحزان، ويليه: قرّة العين في أخذ ثار الحسين**، منشورات المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، **١٩٥٠**م.

١٦٨. **ابن هشام الحميري (٢١٨هـ)**، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيّوب، **السيرة النبوية**، تحقيق وضبط وتعليق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، **١٩٦٣**م.

١٦٩. **ابن الهمام الحنفي (٨٦١هـ)**، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، **فتح القدير على الهداية**، نشر: مكتبة البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، **١٩٧٠**م.

١٧٠. **الباعوني الشافعي (٨٧١هـ)**، شمس الدين أبو البركات محمّد بن أحمد بن ناصر الدمشقي، **جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب**، تحقيق: محمّد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٥**هـ.

١٧١. **البحراني (ق ١٢هـ)**، عبد الله بن نور الدين، **عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٧**هـ.

١٧٢. **باعمر**، أحمد سالم محمّد، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي، دراسة مقارنة**، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، **٢٠٠١**م.

١٧٣. **البحراني (١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)**، هاشم بن سليمان، **مدينة معاجز الأئمّة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر**، تحقيق: عزة الله المولائي الهمداني، نشر: مؤسّسة المعارف الاسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣**هـ.

١٧٤. **البحراني (١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)**، هاشـم بن سليمان، **البرهان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٩**م.

١٧٥. **البحراني (١١٨٦هـ)**، يوسف، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [**بدون تاريخ**].

١٧٦. **البخاري (ق ٤هـ)**، أبو نصر سهل بن عبد الله بن داود بن سليمان بن أبان بن عبد الله، **سرّ السلسلة العلوية (برواية عبد الرحمن)**، تقديم وتعليق: محمد صادق بحر العلوم، انتشارات الشريف الرضي (عن منشورات المطبعة الحيدريّة ومكتبتها، النجف، العراق)، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣**هـ.

١٧٧. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع الصحيح**، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، **١٩٩٠**م؛ وأيضاً طبعة دار الفكر للطبع والنشر، **١٤٠١**هـ.

١٧٨. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **الأدب المفرد**، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٦**م.

١٧٩. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **خلق أفعال العباد والردّ على الجهميّة وأصحاب التعطيل**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٤م**.
١٨٠. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٦هـ**.
١٨١. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الكبير**، المكتبة الإسلامية، دياربكر، تركيا.
١٨٢. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **كتاب الضعفاء الصغير**، تحقيق: محمّد إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٦م**.
١٨٣. **البراك**، عبد الملك، **ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد**، النور للإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.
١٨٤. **البراقي النجفي (١٣٣٢هـ)**، حسين بن السيد أحمد، **تاريخ الكوفة**، مع استدراك السيد محمد صادق آل بحر العلوم (١٣٩٩هـ)، تحقيق: ماجد بن أحمد العطية، نشر المكتبة الحيدريّة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٨٥. **البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.
١٨٦. **البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)**، أحمد بن محمد بن خالد، **رجال البرقي**، تحقيق: جواد القيومي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة ١، **١٤١٩هـ**.
١٨٧. **البرنهابوري وآخرون**، نظام الدين وجماعة من العلماء، **الفتاوى الهندية أو الفتاوى العالمكيرية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، تصحيح: محمد بك الحسيني، دار إحياء التراث العربي.
١٨٨. **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **نهاية الأصول**، بقلم الشيخ حسين علي المنتظري، نشر تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٨٩. [إشراف] **البروجردي (١٣٨٠هـ)**، حسين، **جامع أحاديث الشيعة**، مطبعة مهر، قم، إيران، **١٤١٣هـ** وما بعد..
١٩٠. **البري (ق ٧هـ)**، محمّد بن أبي بكر الأنصاري التاهساني، **الجوهرة في نسب الإمام علي وآله**، تحقيق: محمد التونجي، نشر: مكتبة النوري، دمشق، الطبعة الأولى، **١٤٠٢هـ**.
١٩١. **البغدادي (٤٢٩هـ)**، عبد القاهر بن طاهر بن محمّد، **الفَرْق بين الفِرَق**، تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٤م**.
١٩٢. **البغوي (٥١٦هـ)**، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، **معالم التنـزيل**، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٩٣. **بكائي**، محمد حسن، **ترتيب إصلاح المنطق لابن السكّيت**، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.
١٩٤. **البلاذري (ق ٣هـ)**، أحمد بن يحيى بن جابر بن داوود، **أنساب الأشراف**، تحقيق وتعليق: محمد باقر

المحمودي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٧٤م**.

١٩٥. **البلاذري (ق ٣هـ)**، أحمد بن يحيى بن جابر بن داوود، **فتوح البلدان**، مكتبة النهضة المصريّة، مصر، ١٩٥٦م.

١٩٦. **البلاغي (١٣٥٢هـ)**، محمد جواد النجفي، **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، مطبعة العرفان، صيدا، لبنان، **١٩٣٣م**.

١٩٧. **البهبهاني (١٢٠٥هـ)**، محمد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد، **التعليقة البهبهانية على منهج المقال**، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ. وكذلك **الفوائد الرجاليّة**.

١٩٨. **البوطي (٢٠١٣م)**، محمّد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟**، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

١٩٩. **بيشوائي**، مهدي، **سيرة الأئمة**، تعريب: حسين الواسطي، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، **١٤٢٥هـ**.

٢٠٠. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أحمد بن الحسين بن علي، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٢٠١. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أحمد بن الحسين بن علي، **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٠م**.

٢٠٢. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أحمد بن الحسين بن علي، **دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م**.

٢٠٣. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، لبنان؛ وأيضاً نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، **١٩٩٢م**.

٢٠٤. **البهوتي (١٠٥١هـ)**، منصور بن يونس الحنبلي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٢٠٥. . **البيضاوي (٦٨٢ أو ٦٨٥هـ)**، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٢٠٦. **بيّوض (١٩٨١م)**، إبراهيم بن عمر، **فضل الصحابة والرضا عنهم**، إعداد وتحقيق: بهون بن يوسف بن بهون حميد أوجانة، معهد الحياة، الجزائر (بدون مشخّصات أخرى).

٢٠٧. **الترمذي (٢٧٩هـ)**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٣م**.

٢٠٨. **الترمذي (٢٧٩هـ)**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **شفاء العلل في شرح كتاب العلل**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٤٠٣هـ**.

٢٠٩. **التستري (١٣٠٣هـ)**، جعفر، **الخصائص الحسينيّة**، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، الطبعة الرابعة، **١٩٥٠م**.

٢١٠. **التستري (١٤٠٥هـ)**، محمد تقي، **قاموس الرجال**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين،

قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد، والطبعة الثالثة أيضاً لعام **١٤٢٥هـ**.

٢١١. **التستري (١٤٠٥هـ)** محمّد تقي، **النجعة في شرح اللمعة**، نشر: كتابخانه صدوق، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م**.

٢١٢. **التفرشي (ق ١١هـ)**، مصطفى بن الحسين الحسيني، **نقد الرجال**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٢١٣. **التفتازاني (٧٩١ أو ٧٩٢هـ)**، سعد الدين، **شرح المقاصد في علم الكلام**، دار المعارف النعمانية، باكستان، الطبعة الأولى، **١٩٨١م**.

٢١٤. **التفتازاني (٧٩١ أو ٧٩٢هـ)**، سعد الدين، **مختصر المعاني**، دار الفكر، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**.

٢١٥. **تكروري**، نواف هايل، **العمليّات الاستشهاديّة في الميزان الفقهي**، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، **١٩٩٧م**.

٢١٦. **الثقفي (٢٨٣هـ)**، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الكوفي، **الغارات**، تحقيق: جلال الدين المحدث، إيران.

٢١٧. **الثعالبي (٨٧٥هـ)**، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد المالكي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٢١٨. **الثعالبي النيسابوري (٤٢٩هـ)**، أبو منصور عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر.

٢١٩. **الثعلبي (٤٢٧هـ)**، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **الكشف والبيان**، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢م**.

٢٢٠. **الثمالي (١٤٨هـ)**، أبو حمزة ثابت بن دينار، **تفسير القرآن الكريم**، جمع وإعداد: عبد الرزاق حسين حرز الدين، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**.

٢٢١. **الثوري الكوفي (١٦١هـ)**، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق، **التفسير**، رواية أبي جعفر محمّد عن أبي حذيفة النهدي عنه، تصحيح وترتيب وتعليق: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٣م**.

٢٢٢. **الجابلقي البروجردي (١٣١٣هـ)**، علي أصغر بن العلامة السيد محمد شفيع، **طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، إشراف: السيد محمود المرعشي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٠هـ**.

٢٢٣. **الجزائري (١١١٢هـ)**، نعمة الله، **التحفة السنيّة في شرح النخبة المحسنيّة**، تنقيح وتخريج: علي عاشور، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٦م**.

٢٢٤. **الجزائري (١١١٢هـ)**، نعمة الله، **كشف الأسرار في شرح الاستبصار**، حققه وعلّق وأشرف عليه: المفتي السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٢٢٥. **الجصّاص (٣٧٠هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول (أصول الفقه)**، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النمشي، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م**.

٢٢٦. **الجصّاص (٣٧٠هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، ضبط وتخريج: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٤م**.

٢٢٧. **الجوهري (٣٩٣هـ)**، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٥٦م**، والطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.

٢٢٨. **الجواهري**، حسن، **بحوث في الفقه المعاصر**، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٢٢٩. **الجيلاني القمّي (١٢٣١هـ)**، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، **مناهج الأحكام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**.

٢٣٠. **الجيلاني القمّي (١٢٣١هـ)**، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، **غنائم الأيّام في مسائل الحلال والحرام**، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، نشر مركز الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٢٣١. **الجيلاني القمّي (١٢٣١هـ)**، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، **القوانين المحكمة في الأصول المتقنة**، حجري. وأيضاً طبع دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٤٣١هـ**.

٢٣٢. **الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)**، أبو القاسم بن الحسن، **جامع الشتات**، تصحيح وإعداد: مرتضى رضوي، انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٢م**.

٢٣٣. **جيورجيو (١٩٩٢م)**، كونستانس، **نظرة جديدة في سيرة رسول الله**، تعريب: محمد التونجي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٣م**.

٢٣٤. **حاتم**، نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت**)، نشر المؤلّف، إيران، الطبعة الأولى.

٢٣٥. **الحاج حسن**، حسين، **النظم الإسلاميّة**، نشر المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**.

٢٣٦. **الحائري (١٣٦٩هـ)**، محمّد مهدي، **شجرة طوبى**، المكتبة الحيدريّة، النجف، العراق، الطبعة الخامسة، **١٣٨٥هـ**.

٢٣٧. **الحائري (١٤٠٦هـ)**، مرتضى، **كتاب الخمس**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٢٣٨. **الحائري**، كاظم الحسيني، **الكفاح المسلّح في الإسلام**، مؤسسة أهل البيت، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٢م**.

٢٣٩. **الحائري**، كاظم الحسيني، **المرجعيّة والقيادة**، دار التفسير، إيران، الطبعة الثالثة، **١٤٢٥هـ**.

٢٤٠. **الحائري**، كاظم الحسيني، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ، والطبعة الخامسة، **١٤٣٣هـ**.

٢٤١. **الحائري**، كاظم، **الإمامة وقيادة المجتمع**، نشر مكتب المؤلف، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

٢٤٢. **حب الله**، حيدر، **نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي**، التكوّن والصيرورة، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٤٣. **حب الله**، حيدر، **فقه المصلحة مدخلاً لنظريّة المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات**، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

٢٤٤. **حب الله**، حيدر، **فقه الأطعمة والأشربة**، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

٢٤٥. **حب الله**، حيدر، **قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني في ضوء النصّ الإسلامي والمسيحي (الحقوق السياسيّة تطبيقاً)**، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

٢٤٦. **حب الله**، حيدر، **الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٢٤٧. **حب الله**، حيدر، **حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٢٤٨. **حب الله**، حيدر، **إضاءات في الفكر والدين والاجتماع**، مؤسّسة البحوث المعاصرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ ـ ٢٠١٥م.

٢٤٩. **حب الله**، حيدر، **دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر**، مؤسّسة الفقه المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ ـ ٢٠١٥.

٢٥٠. **حب الله**، حيدر، **مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٥١. **حب الله**، حيدر، **فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٢٥٢. **حب الله**، حيدر، **بحوث في فقه الحج**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢٥٣. **حب الله**، حيدر، **منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٢٥٤. **(إعداد وتقديم) حب الله**، حيدر، **العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٢٥٥. **الحجاوي المقدسي (٩٦٨هـ)**، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم أبو النجا، **الإقناع**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٥٦. **الحرّاني (ق٤هـ)**، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، **تُحف العقول عن آل الرسول**، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٥٧. **الحر العاملي (١١٠٤هـ)**، محمد بن الحسن، **الفصول المهمّة في أصول الأئمة**، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٥٨. **الحر العاملي (١١٠٤هـ)**، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق

ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**، والطبعة الثالثة، **١٤٢٩**هـ.

٢٥٩. **حسن**، حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، دار الجيل ودار النهضة، بيروت والقاهرة، الطبعة الرابعة عشرة، **١٩٩٦**م.

٢٦٠. **حسن**، حسن وعلي إبراهيم، **النظم الإسلاميّة**، مكتبة النهضة المصريّة، مصر (بدون مشخّصات أخرى).

٢٦١. **الحسني (١٤٠٣هـ)**، هاشم معروف، **سيرة الأئمّة الاثني عشر**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، **١٩٨٦**م.

٢٦٢. **الحسني (١٤٠٣هـ)**، هاشم معروف، **سيرة المصطفى، نظرة جديدة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، **١٩٩٦**م.

٢٦٣. **الحسني (١٤٠٣هـ)**، هاشم معروف، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٢٦٤. **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)**، **التحرير الطاووسي**، تحقيق: فاضل الجواهري، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**، وأيضاً تحقيق: محمّد حسن ترحيني، الطبعة الأولى، **١٤٠٨هـ**.

٢٦٥. **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)**، **منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٨٣**م.

٢٦٦. **الحسيني العاملي (١٢٢٦هـ)**، محمد جواد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، تحقيق: محمّد باقر الخالصي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

٢٦٧. **الحطاب الرعيني (٩٥٤هـ)**، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، **مواهب الجليل (في) لشرح مختصر (الشيخ) خليل**، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٥**م.

٢٦٨. **الحكيم**، عبد الهادي السيد محمد تقي، **الفقه للمغتربين، على وفق فتاوى السيد علي السيستاني**، (بدون مشخّصات).

٢٦٩. **الحكيم (١٣٩٠هـ)**، محسن الطباطبائي، **مستمسك العروة الوثقى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٢٧٠. **الحكيم (١٣٩٠هـ)**، محسن، **نهج الفقاهة**، انتشارات ٢٢ بهمن، إيران [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٢٧١. **الحكيم (٢٠٠٣م)**، محمد باقر، **علوم القرآن**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، **١٤١٧هـ**.

٢٧٢. **الحكيم (٢٠٠٣م)**، محمد باقر، **ثورة الحسين**، المجمع العالمي لأهل البيت ومؤسّسة الإمام الحسين، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٢٥هـ**.

٢٧٣. **الحلبي (٤٤٧هـ)**، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين بن عبيد الله الشامي، **الكافي في الفقه (التكليف)**، تحقيق: رضا استادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي العامّة، إصفهان، إيران.

٢٧٤. **الحلبي (٥٨٥هـ)**، حمزة بن علي بن زهرة، **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٢٧٥. **الحلبي (١٠٤٤هـ)**، علي بن برهان الدين الشافعي، **السيرة الحلبيّة**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٠هـ**.

٢٧٦. **الحلبي (ق ٦هـ)**، أبو الحسن علي بن الحسن بن مجد، **إشارة السبق إلى معرفة الحق**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.

٢٧٧. **الحلّي (ق ٩هـ)**، الحسن بن سليمان، **مختصر بصائر الدرجات**، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، **١٩٥٠م**.

٢٧٨. **الحلّي (٦٩٠هـ)**، يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، مؤسّسة سيد الشهداء العلمية، قم، إيران، **١٤٠٥هـ**.

٢٧٩. **الحلي (ق ٨هـ)**، عز الدين أبو محمد الحسن بن سليمان بن محمد، **المحتضر**، تحقيق: سيد علي أشرف، انتشارات المكتبة الحيدرية، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٤هـ**.

٢٨٠. **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **المسلك في أصول الدين، وتليه الرسالة الماتعيّة**، تحقيق: رضا الأستادي، نشر: مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.

٢٨١. **المحقق الحلي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، **١٤١٥هـ**.

٢٨٢. **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **المعتبر في شرح المختصر**، مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، **١٩٨٥م**.

٢٨٣. **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **المختصر النافع في فقه الإماميّة**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٤٠٥هـ**.

٢٨٤. **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **الرسائل التسع**، تحقيق: رضا الأستادي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٢٨٥. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**، مؤسّسة إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٠هـ**.

٢٨٦. **العلامة الحلي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، **تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين**، تحقيق: أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، انتشارات فقيه، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٨٩م**.

٢٨٧. **العلامة الحلي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، **الرسالة السعدية**، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد علي بقال، بهمن، قم، إيران، الطبعة الأولى المحقّقة، **١٤١٠هـ**.

٢٨٨. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**، تحقيق: فارس الحسون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٠هـ**.

٢٨٩. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**.

٢٩٠. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحســن بن يوسف بن المطهّر، **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٢٩١. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحســن بن يوســف بن المطهّر، **إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة**، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**؛ وأيضاً طبعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**.

٢٩٢. **العلامة الحلي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **نهج الحق وكشف الصدق**، تقديم: رضا الصدر، تعليق: عين الله الحسني الأرموي، منشورات دار الهجرة؛ إيران، الطبعة الرابعة، **١٤١٤هـ**؛ والطبعة الخامسة، **١٤٢١هـ**.

٢٩٣. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة السادسة، **١٤١٦هـ**.

٢٩٤. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحســن بن يوسف بن المطهّر، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ **١٤١٢هـ وما بعد**].

٢٩٥. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ وما بعد**.

٢٩٦. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحســن بن يوســف بن المطهّر، **تذكرة الفقهاء**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ** وما بعد، وأيضاً الطبعة القديمة.

٢٩٧. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحســن بن يوسف بن المطهّر، **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ. مؤسسة نشر الاسلامي، ط١، **١٤١٧هـ**.

٢٩٨. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تلخيص المرام في معرفة الأحكام**، تحقيق: هادي القبيسي، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، قسم إحياء التراث الإسلامي، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١هـ**.

٢٩٩. **فخر المحققين الحلي (٧٧١هـ)**، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٣٨٧هـ**.

٣٠٠. **الحلواني (ق ٥هـ)**، الحسين بن محمّد بن الحسن بن نصر، **نزهة الناظر وتنبيه الخاطر**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهديّ، قم، إيران، الطبعة الأولى المحقّقة، **١٤٠٨هـ**.

٣٠١. **الحملاوي (١٣٥١هـ)**، أحمد بن محمّد، **شذا العرف**.

٣٠٢. **الحموي (٦٢٦هـ)**، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي، **معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م**.

٣٠٣. **الحميدي (٢١٩هـ)**، أبو بكر عبد الله بن الزبير، **المسند**، حقّق أصوله وعلّق عليه: حبيب الرحمن العظميي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

٣٠٤. **الحميري (ق٣هـ)**، أبو العبّاس عبدالله بن جعفر، **قُرب الإسناد**، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٣٠٥. **الحنفي (٧٩٢هـ)**، ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاويّة**، تحقيق: ناصر الدين الألباني، دار الكتاب العربي، بغداد، الطبعة الأولى، **٢٠٠٥م**.

٣٠٦. **حنفي (٢٠٢١م)**، حسن، **من العقيدة إلى الثورة (التراث والتجديد، (١) موقفنا من التراث القديم)**، نشر: دار التنوير والمركز الثقافي العربي، لبنان والدار البيضاء، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

٣٠٧. **الحويزي (١١١٢هـ)**، عبدعلي بن جمعة العروسي، **تفسير نور الثقلين**، تحقيق: السيد هاشم رسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الرابعة، **١٤١٢هـ**.

٣٠٨. **الخامنئي**، علي الحسيني، **أجوبة الاستفتاءات**، دار النبأ للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

٣٠٩. **الخامنئي**، علي الحسيني، **إنسان بعمر ٢٥٠ سنة**، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، نشر جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافية، لبنان، الطبعة الثانية، **٢٠١٥م**.

٣١٠. **الخراساني المكّي (٢٢٧هـ)**، سعيد بن منصور بن شعبة، **السنن**، حقّقه وعلّق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٣١١. **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، **١٤١٥هـ**.

٣١٢. **الخراساني**، الوحيد، **منهاج الصالحين**، [غير محدّد المشخّصات].

٣١٣. **الخرّازي**، محسن، **كتاب الجهاد، شرح كتاب الجهاد من شرائع الإسلام**، نشر: مؤسّسة در راه حقّ، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠١٧م**.

٣١٤. **الخزاز القمي (ق ٤هـ)**، أبو القاسم علي بن محمد بن علي الرازي، **كفاية الأثر في النصّ (النصوص) على الأئمة الإثني عشر**، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري الخوئي، نشر بيدار، قم، إيران، **١٤٠١هـ**.

٣١٥. **الخشن**، حسين أحمد، **الإسلام والبيئة، خطوات نحو فقه بيئي**، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.

٣١٦. **الخصيبي (٣٣٤هـ)**، أبو عبد الله الحسين بن حمدان، **الهداية الكبرى**، مؤسّسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، **١٤١١هـ**.

٣١٧. **الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٣١٨. **خلاف (١٩٥٦م)**، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلاميّة في الشؤون الدستوريّة والخارجيّة والماليّة**، دار الأنصار، القاهرة، **١٩٧٧م**.

٣١٩. **خلخالي (٢٠٠٣م)**، صادق، **زاد المعاد في أحكام الجهاد**، نشر تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٢٠. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **تحرير الوسيلة**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.

٣٢١. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **بدائع الدّرر في قاعدة نفى الضرر**، تحقيق: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٣٢٢. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **كتاب الطهارة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٢٣. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **الرسائل العشرة**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٢٤. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **المكاسب المحرّمة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

٣٢٥. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **الاجتهاد والتقليد**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٢٦. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **تهذيب الأصول**، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٢٧. **الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **ثلاث رسائل (ولاية الفقيه)**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٢٨. **الخوارزمي (٥٦٨هـ)**، الموفق بن أحمد بن محمد المكي، **المناقب**، تحقيق: مالك المحمودي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٣٢٩. **الخوارزمي (٥٦٨هـ)**، الموفق بن أحمد بن محمد المكي، **مقتل الحسين**، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران.

٣٣٠. **الخوانساري، (١٤٠٥هـ)**، أحمد، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٣٣١. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مصباح الأصول**، بقلم (تقرير) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط٣، ١٤٢٨هـ.

٣٣٢. **الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)**، أبو القاسم وجواد، **صراط النجاة**، تنظيم وجمع: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر بركزيده، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٣٣. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مباني العروة الوثقى، كتاب المضاربة**، بقلم: محمّد تقي الخوئي، نشر لطفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٣٤. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **منهاج الصالحين**، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.

٣٣٥. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس والإجارة**، بقلم الشيخ مرتضى

البروجردي، نشر لطفي، **١٩٨٥م**.

٣٣٦. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مباني تكملة المنهاج**، مطبعة الآداب، النجف، العراق [بدون مشخصات].

٣٣٧. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مصباح الفقاهة**، بقلم الميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٩٦م**.

٣٣٨. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح**، بقلم محمد تقي الخوئي [بدون مشخصات].

٣٣٩. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، مج٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ].

٣٤٠. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، **١٤٠٣هـ**، وأيضاً الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.

٣٤١. **الميرداماد الاسترآبادي (١٠٤١هـ)**، محمّد باقر، **التعليقة على اختيار معرفة الرجال**، تحقيق: مهدي الرجائي، مؤسّسة آل البيت، إيران، **١٤٠٤هـ**.

٣٤٢. **الدارقطني (٣٨٥هـ)**، علي بن عمر، **السنن**، تعليق وتخريج: مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

٣٤٣. **الدارقطني (٣٨٥هـ)**، علي بن عمر، **سؤالات أبي بكر البرقاني في الجرح والتعديل**، تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

٣٤٤. **الدارقطني (٣٨٥هـ)**، علي بن عمر، **السنن**، تعليق وتخريج: مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

٣٤٥. **الدارقطني (٣٨٥هـ)**، علي بن عمر، **سؤالات حمزة بن يوسف السهمي**، دراسة وتحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعوديّة، الطبعة الأولى، **١٩٨٤م**.

٣٤٦. **الدارمي (٢٥٥هـ)**، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، **السنن**، طبع: محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.

٣٤٧. **الداوري**، مسلم، **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، بقلم محمد علي علي صالح المعلّم، نشر المؤلّف، مطبعة نمونة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.

٣٤٨. **دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت**، نشر المؤسّسة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ فما بعد.

٣٤٩. **دراز (١٩٥٨م)**، محمّد عبد الله، **نظرات في الإسلام**، **١٩٧٢م**.

٣٥٠. **الدردير (١٣٠٢هـ)**، أبو البركات أحمد، **الشرح الكبير**، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٣٥١. **درمنغم (١٩٧١م)**، اميل، **الشخصيّة المحمدية، السيرة والمسيرة**، ترجمة: عادل زعيتر، الشعاع للنشر

والتوزيع، مصر، الطبعة الثالثة، **٢٠٠٥م**.

٣٥٢. **دروزة (١٩٨٤م)**، محمد عزة، **الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث**، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، **١٩٩٠م**.

٣٥٣. **دروزة (١٩٨٤م)**، محمد عزة، **التفسير الحديث**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، **٢٠٠٠م**.

٣٥٤. **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**.

٣٥٥. **الدسوقي (١٢٣٠هـ)**، شمس الدين الشيخ محمد عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، وبهامشه الشرح المذكور مع تقريرات للعلامة المحقق سيدي الشيد محمد عليش، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٣٥٦. **الدقس**، كامل سلامة، **آيات الجهاد في القرآن، دراسة موضوعيّة وتاريخية وفنية**، دار البيان، الكويت، الطبعة الأولى، **١٩٧٢م**.

٣٥٧. **الدمياطي (١٣١٠هـ)**، أبو بكر بن السيد محمد شطا المعروف بالسيد البكري، **حاشية إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهمّات الدين**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٣٥٨. **الدورقي البغدادي (٢٤٦هـ)**، أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن كثير، **مسند سعد بن أبي وقاص**، تحقيق وتخريج: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**.

٣٥٩. **الدولابي (٣١٠هـ)**، أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الأنصاري الرازي، **الذريّة الطاهرة النبويّة**، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، **١٤٠٧هـ**.

٣٦٠. **الديلمي (ق ٨هـ)**، أبو محمّد الحسن بن محمّد، **إرشاد القلوب**، منشورات الرّضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٥هـ**.

٣٦١. **الدينوري (٢٨٢هـ)**، أبو حنيفة أحمد بن داود، **الأخبار الطوال**، تحقيق: عبد المنعم عامر، نشر عيسى البابي الحلبي وشركاه (دار إحياء التراث العربي)، القاهرة، الطبعة الأولى، **١٩٦٠م**.

٣٦٢. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٣٦٣. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **سِيَر أعلام النبلاء**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، **١٩٩٠م**.

٣٦٤. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق**، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحيّ عجيب، دار الوطن، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**.

٣٦٥. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **كتاب تذكرة الحفّاظ**، دار الفكر العربي، [بدون مكان ولا تاريخ ولا رقم الطبعة].

٣٦٦. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستّة (مع حاشية سبط ابن العجمي)**، تقديم وتخريج وتعليق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة

الإسلامية ومؤسّسة علوم القرآن، جدّة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، **١٩٩٢م**.

٣٦٧. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٣٦٨. **الرازي (٧٢١هـ)**، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، **١٩٩٤م**.

٣٦٩. **الرازي (٣٢٧هـ)**، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **التفسير**، تحقيق: أسعد محمد الطيّب، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

٣٧٠. **الرازي (٣٢٧هـ)**، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٥٢، ١٩٥٣م**.

٣٧١. **الرازي (٤٢١هـ)**، أبو علي مسكويه، **تجارب الأمم**، تحقيق وتقديم: أبو القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الثانية، **٢٠٠١م**.

٣٧٢. **الفخر الرازي (٦٠٦هـ)**، محمد بن عمر بن الحسين، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.

٣٧٣. **الراغب الإصفهاني (٥٠٢هـ)**، أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، دفتر نشر كتاب، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٠٤هـ**.

٣٧٤. **الرامهرمزي (٣٦٠هـ)**، الحسن بن عبد الرحمن، **المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٤٠٤هـ**.

٣٧٥. **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين سعيد بن هبة الله، **قصص الأنبياء**، تحقيق: غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، دار الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٧٦. **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين سعيد بن هبة الله، **الخرائج والجرائح**، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٩هـ**.

٣٧٧. **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله، **فقه القرآن**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٠٥هـ**.

٣٧٨. **الراوندي (٥٧١هـ)**، أبو الرضا فضل الله بن علي الحسني، **النوادر**، تحقيق: سعيد رضا علي عسكري، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٨م**.

٣٧٩. **الرحموني، محمّد**، **الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة**، بحثٌ في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة، تقديم: عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢م**.

٣٨٠. . رضا (١٣٥٤هـ)، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار (محاضرات الشيخ محمد عبده)**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

٣٨١. **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **خصائص الأئمة**، تحقيق وتعليق: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة الرضويّة المقدّسة، مشهد، إيران، **١٤٠٦هـ**.

٣٨٢. **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **المجازات النبويّة**، تحقيق وشرح: طه محمّد الزيني، منشورات بصيرتي، قم، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٨٣. [جمع] **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **نهج البلاغة**، تحقيق وشرح: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٣٨٤. **الروحاني (٢٠٢٢م)**، محمد صادق، **فقه الصادق**، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، **١٤١٢هـ** وما بعد.

٣٨٥. **الريشهري (٢٠٢٢م)**، محمّد، **ميزان الحكمة**، دار الحديث، إيران، التنقيح الثاني، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.

٣٨٦. **الريشهري (٢٠٢٢م)**، محمّد، **القيادة في الإسلام**، تعريب: علي الأسدي، نشر دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى.

٣٨٧. **الزبيدي (١٢٠٥هـ)**، محمد بن محمد الحسيني المعروف بمرتضى، **تاج العروس**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٣٨٨. **الزركشي (٧٩٤هـ)**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، **١٩٥٧م**.

٣٨٩. **الزرندي (٧٥٠هـ)**، شمس الدين محمّد بن يوسف، **معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول**، تحقيق: ماجد بن أحمد العطية، (بدون مشخّصات أخرى).

٣٩٠. **الزرندي (٧٥٠هـ)**، شمس الدين محمّد بن يوسف، **نظم درر السمطين**، الطبعة الأولى، **١٩٥٢م**.

٣٩١. **زرندي (٢٠١٩م)**، أبو الفضل مير محمدي، **بحوث في تاريخ القرآن وعلومه**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى المحقّقة، **١٤٢٠هـ**.

٣٩٢. **الزحيلي (٢٠١٥م)**، وهبة، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**.

٣٩٣. **الزحيلي (٢٠١٥م)**، وهبة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، دار المكتبي، سوريا، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**.

٣٩٤. **الزحيلي (٢٠١٥م)**، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة**، دار الفكر ، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة، **١٩٩٨م**.

٣٩٥. **الزحيلي (٢٠١٥م)**، وهبة، **حقوق الإنسان في الإسلام**، دار الكلم الطيّب ودار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، **١٩٩٧م**.

٣٩٦. **الزمخشري (٥٣٨هـ)**، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، **الفائق في غريب الحديث**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

٣٩٧. **الزمخشري (٥٣٨هـ)**، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، **ربيع الأبرار ونصوص الأخيار (الأخيار)**، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٢م**.

٣٩٨. **الزمخشري (٥٣٨هـ)**، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنـزيل**

وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، **١٩٦٦م**.
٣٩٩. **الإمام زيد بن عليّ بن الحسين بن علي بن أبي طالب (١٢٢هـ)**، **المسند**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
٤٠٠. **الزيدي (٥٦٦هـ)**، أحمد بن سليمان، **حقائق المعرفة في علم الكلام**، مراجعة وتصحيح: حسن بن يحي اليوسفي، مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، اليمن، الطبعة الأولى، **٢٠٠٣م**.
٤٠١. **الزيلعي (٧٦٢هـ)**، جمال الدين عبد الله بن يوسف، **نصب الراية تخريج أحاديث الهداية**، تصحيح وتنظيم: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، **١٤١٥هـ**.
٤٠٢. **الإمام زين العابدين (٩٤هـ)**، علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، **الصحيفة السجادية الجامعة لأدعية الإمام علي بن الحسين عليهما السلام**، إشراف: محمد باقر نجل السيد المرتضى الموحد الأبطحي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام المهدي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**. (وأيضاً طبع جامعة المدرسين).
٤٠٣. **سابق (١٤٢٠هـ)**، سيد، **فقه السنّة**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٧١م**.
٤٠٤. **سابق (١٤٢٠هـ)**، سيد، **عناصر القوة في الإسلام**، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، **١٩٨٦م**.
٤٠٥. **السبحاني**، جعفر، **أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة**، مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١هـ**.
٤٠٦. **السبحاني**، جعفر، **تذكرة الأعيان**، نشر: مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.
٤٠٧. **السبحاني**، جعفر، **رسائل ومقالات**، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.
٤٠٨. **السبحاني**، جعفر، **بحوث في الملل والنحل**، مؤسّسة النشر الإسلامي، مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى.
٤٠٩. **السبحاني**، جعفر، **الأئمّة الأثني عشر، دراسة موجزة عن شخصيّاتهم وحياتهم** (بدون مشخّصات).
٤١٠. **السبحاني**، جعفر، **سيّد المرسلين**، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.
٤١١. **السبزواري (١٤١٤هـ)**، عبد الأعلى، **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الرابعة، **١٤١٦هـ**.
٤١٢. **السبزواري (١٠٩٠هـ)**، محمد باقر، **كفاية الفقه المشتهر بكفاية الأحكام**، تحقيق: مرتضى الواعظي الأراكي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٣هـ**.
٤١٣. **السبزواري (١٠٩٠هـ)**، محمد باقر، **ذخيرة المعاد**، حجري، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران.
٤١٤. **سبط ابن الجوزي (٦٥٤هـ)**، يوسف، **تذكرة الخواص**، مكتبة نينوى الحديثة، طهران، إيران.
٤١٥. **سبط ابن العجمي (٨٤١هـ)**، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد الحلبي، **الكشف الحثيث عمّن رمي بوضع الحديث**، تحقيق وتعليق: صبحي السامرائي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**.
٤١٦. **السجستاني (٢٧٥هـ)**، أبو داوود سليمان بن الأشعث، **السنن**، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٠م**.
٤١٧. **السحيباني**، عبد الله بن عمر بن محمّد، **أحكام البيئة في الفقه الإسلامي**، دار ابن الجوزي، المملكة العربية

السعودية، الطبعة الأولى، **١٤٢٩هـ**.

٤١٨. **السرخسي (٤٨٣هـ)**، أبو بكر محمّد بن أبي سهل، **المبسوط**، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٨٦م**.

٤١٩. **السرخسي (٤٨٣هـ)**، أبو بكر محمّد بن أبي سهل، **شرح السير الكبير**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة مصر، **١٩٦٠م**.

٤٢٠. **السرخسي (٤٩٠هـ)**، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول الفقه**، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

٤٢١. **سرور**، علي حسن، **العلامة فضل الله وتحدّي الممنوع**، مؤسسة نوفل، الطبعة الأولى، **١٩٩٢م**.

٤٢٢. **السعدي (١٣٧٦هـ)**، عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن**، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، **٢٠٠٠م**.

٤٢٣. **السلّمي (٦٦٠هـ)**، عز الدين بن عبد العزيز الدمشقي الشافعي، **التفسير**، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

٤٢٤. **السمرقندي (٣٨٣هـ)**، أبو الليث نصر بن إبراهيم، **بحر العلوم (تفسير السمرقندي)**، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٤٢٥. **السمعاني (٤٨٩هـ)**، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي أبو مظفر، **التفسير**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٤٢٦. **السندي (١١٣٨هـ)**، نور الدين أبو الحسن محمّد بن عبد الهادي التتوي، **الحاشية على سنن النسائي**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٤٢٧. **السهيلي (٥٨١هـ)**، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، **الروض الأنف في شرح السيرة النبويّة لابن هشام**، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، **١٩٩٢م**.

٤٢٨. **سويد**، ياسين، **الفنّ العسكري الإسلامي**، نشر شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، **١٩٩٠م**.

٤٢٩. **السيستاني**، علي الحسيني، **استفتاءات المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني** [بدون مشخصات].

٤٣٠. **السيستاني**، علي الحسيني، **حجيّة خبر الواحد**، بقلم: محمد علي الربّاني، **١٤٣٧هـ**، نشر على موقع تقريرات بنسخ متداولة محدودة.

٤٣١. **السيستاني**، محمّد رضا، **قبسات من علم الرجال**، جمعها ونظّمها: محمّد البكّاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٣٦هـ**.

٤٣٢. **السيفي المازندراني**، علي أكبر، **دليل تحرير الوسيلة، ولاية الفقيه**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٣٣. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تحقيق:

عبد اللطيف الحسني الكوه كمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ١٤٠٤هـ.
٤٣٤. **السيوري (٨٦٢هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبدالله، **كنز العرفان في فقه القرآن**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة، طهران، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.
٤٣٥. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الأكليل في استنباط التنزيل**، تحقيق: أبو الفضل عبد الله محمّد الصديق الغماري الحسني، مطابع دار الكتاب العربي.
٤٣٦. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الفكر، ودار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٤٣٧. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد مندوب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٤٣٨. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٤٣٩. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج**، تحقيق وتعليق: أبو إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٤٤٠. **السيوطي (٩١١هـ)، والمحلي (٨٦٤هـ)**، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد، وجلال الدين محمد بن أحمد، **تفسير الجلالين**، تقديم ومراجعة: مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٤٤١. **الشابندر**، غالب، **ليس من سيرة الرسول الكريم**، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٤٤٢. **الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، وايضاً تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٤م.
٤٤٣. **الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الاعتصام**، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٤٤٤. **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ.
٤٤٥. **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **المسند**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٤٤٦. **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **اختلاف الحديث** [بدون مشخصات].
٤٤٧. **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **الرسالة**، شرح وتعليق: الدكتور عبدالفتّاح كبّارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م؛ وأيضاً تحقيق: أحمد محمّد شاكر، المكتبة العلميّة.
٤٤٨. **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **كتاب الأم**، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].
٤٤٩. **الشافعي (٦٥٢هـ)**، كمال الدين محمّد بن طلحة، **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول**، تحقيق: ماجد

بن أحمد العطية (بدون مشخّصات أخرى).

٤٥٠. **الشاوي**، علي، **مع الركب الحسيني.. الإمام الحسين في المدينة المنوّرة**، إيران، الطبعة الأولى.

٤٥١. **شبّر (١٢٤٢هـ)**، عبدالله، **تفسير القرآن الكريم**، مراجعة: حامد حفني داوود، نشر مرتضى الرضوي مطبوعات القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، **١٩٦٦**م.

٤٥٢. **الشبستري**، عبد الحسين، **الفائق في رواة وأصحاب الإمام الصادق**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٤٥٣. **الشربيني (٩٧٧هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب القاهري الشافعي، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (دار إحياء التراث)، مصر، **١٩٥٨**م.

٤٥٤. **الشربيني الخطيب الشافعي (٩٧٧هـ)**، محمد بن أحمد، **الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع**، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠١**م؛ وأيضاً دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٤٥٥. **شرف الدين (١٣٧٧هـ)**، عبدالحسين، **المراجعات**، تحقيق وتعليق: حسين الراضي، الجمعية الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٢**م؛ وأيضاً تحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، دار المؤرّخ العربي، الطبعة الأولى، **١٤٢٧هـ**.

٤٥٦. **شرف الدين (١٣٧٧هـ)**، عبد الحسين، **النصّ والاجتهاد**، تحقيق ونشر: أبو مجتبى، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٤هـ**.

٤٥٧. **شرف الدين (١٣٧٧هـ)**، عبد الحسين، **المجالس الفاخرة في مآتم العترة الطاهرة**، تحقيق: محمود البدري، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١هـ**.

٤٥٨. **شرف الدين**، عبدالحسين، **الفصول المهمّة في تأليف الأمّة**، مكتبة الداوري، قم، إيران، الطبعة الخامسة، [بدون تاريخ].

٤٥٩. **الشرواني (١٣٠١هـ) والعبادي (٩٩٤هـ)**، عبد الحميد وأحمد بن القاسم، **الحواشي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٤٦٠. **الشعراني (٩٧٣هـ)**، سيدي عبد الوهاب بن أحمد بن علي، **لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمّدية**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.

٤٦١. **الشعيبي**، حمود بن عقلاء، **القول المختار في حكم الاستعانة بالكفار**، **١٤١٩هـ**.

٤٦٢. **شلتوت (١٩٦٣م)**، محمود، **من توجيهات الإسلام**، دار القلم، القاهرة، مصر.

٤٦٣. **شلتوت (١٩٦٣م)**، محمود، **تفسير القرآن الكريم**، نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، **١٤٢١هـ**.

٤٦٤. **شلتوت (١٩٦٣م)**، محمود، **القرآن والقتال**، دار الكتاب العربي، مصر، **١٩٥١**م.

٤٦٥. **شلبي (٢٠٠٠م)**، أحمد، **الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي**، نشر مكتبة النهضة، مصر، الطبعة الثالثة، **١٩٨٢**م.

٤٦٦. **شلبي (٢٠٠٠م)**، أحمد، **موسوعة التاريخ الإسلامي، السيرة النبويّة العطرة**، مكتبة النهضة المصريّة،

مصر، الطبعة العاشرة، **١٩٨١م**.

٤٦٧. **شمس الدين** (٢٠٠١م)، محمد مهدي، **جهاد الأمّة**، بقلم: حسن مكّي العاملي، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٤٦٨. **شمس الدين** (٢٠٠١م)، محمد مهدي، **ثورة الحسين ظروفها الاجتماعيّة وآثارها الإنسانيّة**، تحقيق: سامي الغريري الغراوي، مؤسة دار الكتاب الإسلامي.

٤٦٩. **شمس الدين** (٢٠٠١م)، محمد مهدي، **فقه العنف المسلّح في الإسلام**، المؤسّسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠١م**.

٤٧٠. **الشنقيطي** (١٣٩٣هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، **أضواء البيان**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٤١٥هـ**.

٤٧١. **الشوكاني** (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، **فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير**، نشر: عالم الكتب [بدون مشخصات أخرى].

٤٧٢. **الشوكاني** (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، نشر لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، مصر، **١٩٨٨م**.

٤٧٣. **الشوكاني** (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، دار الجيل، بيروت، لبنان، **١٩٧٣م**.

٤٧٤. **الشهرستاني** (١٩٦٧م)، هبة الدين محمّد علي، **نهضة الحسين**، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٩٨٤م**.

٤٧٥. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٤٧٦. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، **غاية المراد**، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.

٤٧٧. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، **اللمعة الدمشقيّة**، دار الفكر، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**.

٤٧٨. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، محمد بن مكّي، **القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية**، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران [دون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].

٤٧٩. **الشهيد الأوّل** (٧٨٦هـ)، محمد بن مكّي العاملي، **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت Γ لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

٤٨٠. **الشهيد الثاني** (٩٦٥هـ)، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، **روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، قسم إحياء التراث، بوستان كتاب، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٤٨١. **الشهيد الثاني** (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، **حقائق الإيمان**، تحقيق: مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٩هـ**.

٤٨٢. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **الرعاية لحال البداية في علم الدراية**، (ضمن رسائل في دراية الحديث) تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، نشر: بوستان كتاب، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٣هـ**، وأيضاً نشر مركز التحقيقات بدار الحديث في إيران، بتحقيق: غلام حسين قيسري ها، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

٤٨٣. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**. والطبعة الثالثة، **١٤٢٥هـ**.

٤٨٤. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة**، تصحيح وتعليق: محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٤٠٣هـ**.

٤٨٥. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **فوائد القواعد**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قسم إحياء التراث الإسلامي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران.

٤٨٦. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **حاشية شرائع الإسلام**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قسم إحياء التراث الإسلامي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٤٨٧. **الشهيدي (١٣٧٢هـ)**، الميرزا فتاح التبريزي، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، نشر مطبعة اطلاعات، تبريز، إيران، الطبعة الأولى، **١٣٧٥هـ**.

٤٨٨. **الشيباني (٢٨٧هـ)**، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، **كتاب السنّة**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٩٣م**.

٤٨٩. **الشيباني (٢٨٧هـ)**، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، **الآحاد والمثاني**، تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الدراية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**.

٤٩٠. **الشيرازي (٢٠٠١م)**، محمد الحسيني، **الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام**، مركز نشر الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م**.

٤٩١. **الشيرازي (٢٠٠١م)**، محمد الحسيني، **البيئة**، مؤسّسة الوعي الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**.

٤٩٢. **الشيرازي (٢٠٠١م)**، محمد الحسيني، **الأسئلة والأجوبة (إثنا عشر رسالة)**، نشر مكتب المؤلّف.

٤٩٣. **الشيرازي (٢٠٠١م)**، محمد الحسيني، **الفقه**، دار العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٨م**.

٤٩٤. **الشيرازي (٢٠٠١م)**، محمد الحسيني، **فقه العولمة، دراسة إسلاميّة معاصرة**، مؤسّسة الفكر الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢م**.

٤٩٥. **الشيرازي (١٠٩٨هـ)**، محمد طاهر بن محمد حسن النجفي القمّي، **الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر: المحقق، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٤٩٦. **الصادقي الطهراني (٢٠١١م)**، محمد، **تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنّة**، على تبصرة المتعلّمين، انتشارات فرهنكي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٤٩٧. **الصالحي الشامي (٩٤٢هـ)**، محمد بن يوسف، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

٤٩٨. **صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م)**، نعمة الله، **الشهيد الخالد الحسين بن علي**، ترجمة: سعد رستم، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٤٩٩. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **المدرسة القرآنيّة**، ضمن موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر (طبعة المؤتمر العالمي)، نشر دار الصدر، الطبعة الأولى، **١٤٢٩هـ**.

٥٠٠. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **اقتصادنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، **١٩٨٢م**؛ وأيضاً ضمن سلسلة المجموعة الكاملة لمؤلّفات السيد الصدر الصادر عن الدار نفسه في الطبعة العشرين لعام **١٩٨٧م**، وأيضاً طبعة موسوعة الإمام الصدر، ونشر دار الصدر، الطبعة الأولى، **١٤٢٩هـ**.

٥٠١. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **فدك في التاريخ**، ضمن موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مج١٨ (طبعة المؤتمر العالمي)، نشر دار الصدر، الطبعة الأولى، **١٤٢٩هـ**.

٥٠٢. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **بحوث في شرح العروة الوثقى**، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٩هـ**.

٥٠٣. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **أئمّة أهل البيت ودورهم في تحصين الرسالة الإسلاميّة**، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٣٢هـ**.

٥٠٤. **الصدر (١٩٩٩م)**، محمد محمّد صادق، **ما وراء الفقه**، دار المحبّين، إيران، الطبعة الثالثة، **١٤٢٧هـ**، وأيضاً دار الأضواء ـ بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٩م**.

٥٠٥. **الصدر (١٩٩٩م)**، محمد محمّد صادق، **شذرات من فلسفة تأريخ الحسين**، تقرير وتحقيق: أسعد الناصري، هيئة تراث السيد الشهيد الصدر، النجف، العراق، **٢٠٠٩م**.

٥٠٦. **الصدر (١٩٩٩م)**، محمد محمّد صادق، **مسائل وردود**، دار ومكتبة البصائر، بيروت، لبنان، **٢٠١٠م**.

٥٠٧. **الصدر (١٩٩٩م)**، محمد محمّد صادق، **أضواء على ثورة الإمام الحسين**، مؤسّسة العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

٥٠٨. **الصدر (١٩٩٩م)**، محمد محمّد صادق، **منهج الصالحين**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٨م**.

٥٠٩. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الهداية**، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٥١٠. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٩٨٩م**.

٥١١. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٥١٢. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، **١٤٠٣هـ**.

٥١٣. **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.

٥١٤. **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **عيون أخبار الرضا**، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٥١٥. **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **المقنع**، مؤسّسة الإمام الهادي، إيران، ١٤١٥هـ.

٥١٦. **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **معاني الأخبار**، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.

٥١٧. **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كمال الدين وتمام النعمة**، تحقيق علي أكبر غفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.

٥١٨. **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب من لا يحضره الفقيه**، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٥١٩. **الصفار**، حسن، **التعدّدية والحرية في الإسلام**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠م.

٥٢٠. **الصفّار** (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمّي، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد**، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٥٢١. **الصنعاني** (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، **تفسير القرآن**، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٥٢٢. **الصنعاني** (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، **المصنّف**، تحقيق وتخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس الأعلى.

٥٢٣. **الطائي**، نجاح، **السيرة النبويّة**، دار الهدى لإحياء التراث، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٥٢٤. **الطبسي**، محمّد جعفر، **رجال الشيعة في أسانيد السنّة، دراسة تفصيلية حول رجال الشيعة في أسانيد الكتب الستّة**، نشر مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٢٥. **الطبسي**، نجم الدين، **الإمام الحسين في مكة المكرّمة (مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة)**، إيران، الطبعة الأولى.

٥٢٦. **الطبسي المولائي**، نجم الدين وعزّت الله، **الإمام الحسين في كربلاء (مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة)**، إيران، الطبعة الأولى.

٥٢٧. **الطبسي**، محمّد جواد، **مع الركب الحسيني.. (وقائع الطريق من مكّة إلى كربلاء)**، إيران، الطبعة الأولى.

٥٢٨. **الطباطبائي** (١٢٣١هـ)، علي، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين، إيران،الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ **وما بعد**.

٥٢٩. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٧٠**م. وأيضاً طبع جماعة المدرّسين، قم، إيران.

٥٣٠. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٥٣١. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **مسند الشاميين**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٥٣٢. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين، **١٩٩٥**م.

٥٣٣. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الصغير**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٥٣٤. **الطبرسي (ق ٧هـ)**، أبو الفضل علي، **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨**هـ**.

٥٣٥. **الطبرسي (ق ٦هـ)**، رضي الدين أبو نصر الحسن بن فضل، **مكارم الأخلاق**، منشورات الشريف الرضي، إيران، الطبعة السادسة، **١٩٧٢هـ**.

٥٣٦. **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أبو منصـــور أحمـــد بن علي بن أبـــي طالـــب، **الاحتجـــاج**، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٥٣٧. **الطبرسي (ق٦هـ)**، أبو علي الفضل بن الحســـن، **إعلام الورى بأعلام الهـدى**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧**هـ**.

٥٣٨. **الطبرسي (ق٦هـ)**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير (لعلوم) القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م؛ وأيضاً نشر الأعلمي في بيروت، الطبعة الثانية، **١٤٢٥هـ**.

٥٣٩. **الطبرسي (ق٦هـ)**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحســـن، **تفسير جوامع الجامع**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٨**هـ**.

٥٤٠. **المحبّ الطبري (٦٩٤هـ)**، محبّ الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر، **ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى**، مكتبة القدسي، القاهرة.

٥٤١. **الطبري (ق ٦هـ)**، أبو جعفر محمّد بن أبي القاسم، **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**.

٥٤٢. **الطبري (٣١٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، **١٩٨٣**م.

٥٤٣. **الطبري (٣١٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، **١٩٩٥**م.

٥٤٤. **الطبري (ق ٥هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الصغير، **دلائل الإمامة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣**ه.

٥٤٥. **الطرابلسي (٤٨١هـ)**، عبدالعزيز بن البرّاج، **المهذّب**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، **١٤٠٦هـ**.

٥٤٦. **الطرابلسي (٤٨١هـ)**، عبدالعزيز بن البرّاج، **جواهر الفقه**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**.

٥٤٧. **الطريحي (١٠٨٥هـ)**، فخر الدين، **تفسير غريب القرآن الكريم**، تحقيق وتعليق: محمد كاظم الطريحي، انتشارات زاهدي، قم، إيران.

٥٤٨. **الطريحي (١٠٨٥هـ)**، فخر الدين، **مجمع البحرين**، نشر المكتبة المرتضويّة، طهران، إيران، الطبعة الثانية، **١٣٩٥هـ**.

٥٤٩. **الطريقي**، عبد الله بن إبراهيم بن علي، **الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي**، مؤسّسة الرسالة، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الثانية، **١٤١٤هـ**.

٥٥٠. . **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن أبو جعفر، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٥٥١. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن أبو جعفر، **المبسوط في فقه الإماميّة**، تصحيح وتعليق: محمد تقي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريّة، إيران، **١٣٨٧ه**؛ وأيضاً نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٥٥٢. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، نشر مكتبة جامع چهلستون، طهران، إيران، **١٤٠٠هـ**.

٥٥٣. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **كتاب الخلاف**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، **١٤١٨هـ**.

٥٥٤. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الرسائل العشر**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران.

٥٥٥. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الجمل والعقود في العبادات**، تصحيح: محمد واعظ زاده الخراساني، مطبعة دانشكاه مشهد، إيران.

٥٥٦. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، انتشارات قدس محمدي، قم، إيران.

٥٥٧. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **مصباح المتهجّد**، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**.

٥٥٨. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الرجال**، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ه، والطبعة الرابعة، **١٤٢٨هـ**.

٥٥٩. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول**، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٥٦٠. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشّي** (رجال الكشي)، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميبدي والسيّد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والطبعة السابقة بتحقيق وتعليق: حسن المصطفوي، نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الرابعة، **١٤٢٤هـ**.

٥٦١. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

٥٦٢. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، **١٣٩٠هـ**، وأيضاً طبعة: تحقيق حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٨٤م**.

٥٦٣. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، **١٣٩٠هـ**، وأيضاً تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ.

٥٦٤. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **كتاب الغيبة**، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**.

٥٦٥. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **تلخيص الشافي**، حقّقه وعلّق عليه: السيّد حسين بحر العلوم، منشورات العزيزي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، **١٣٩٤هـ**.

٥٦٦. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسّسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.

٥٦٧. **طه (١٩٨٥م)**، محمود محمد، **الرسالة الثانية من الإسلام**، الطبعة الأولى، **١٩٦٧م**.

٥٦٨. **الطهراني (١٣٨٩هـ)**، محمد محسن الرازي آغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، نشر مطبعة بنك ملّي إيران، إيران، الطبعة الأولى، **١٣٨٩هـ**، ودار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، **١٩٨٣م**.

٥٦٩. **الطهراني (١٤١٦هـ)**، محمد حسين الحسيني، **ولاية الفقيه في حكومة الإسلام**، تعريب: علي حسين، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٥٧٠. **الطهراني**، محمد رضا، **حقائق الفقه في شرح شرائع الإسلام**، نشر إسلامية، **١٣٩٧هـ**.

٥٧١. **الطيالسي (٢٠٤هـ)**، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي البصري، **المسند**، دار المعرفة، بيروت.

٥٧٢. **عابدين**، محمّد علي، **مبعوث الحسين**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجاعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٨هـ**.

٥٧٣. **العاملي (١٠٠٩هـ)**، السيد السند محمد بن علي الموسوي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٠هـ**.

٥٧٤. **عبد الله**، عبد الحكيم، **التعامل مع غير المسلمين في القرآن والسنّة النبويّة**، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، **٢٠١٤م**.

٥٧٥. **عتلم وعبد الواحد،** شريف ومحمد ماهر، **موسوعة اتفاقيّات القانون الدولي الإنساني**. وراجع الموقع الالكتروني: www.icrc.org.

٥٧٦. **العجلوني (١١٢٦هـ)**، إسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، **١٤٠٨هـ**.

٥٧٧. **العجلي الكوفي (٢٦١هـ)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم**، بترتيب الإمامين: الهيثمي والسبكي، مع زيادات: ابن حجر العسقلاني، دراسة وتحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، نشر مكتبة الدار بالمدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م**.

٥٧٨. **العدني (٢٤٣هـ)**، محمد بن أبي عمر، **كتاب الإيمان**، تحقيق: حمد بن حمدي الجابري الحربي، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، **١٤٠٧هـ**.

٥٧٩. **العراقي (١٣٦١هـ)**، آقا ضياء الدين، **شرح تبصرة المتعلّمين**، تحقيق وتعليق: محمد هادي معرفة.

٥٨٠. **العسر**، ميثاق، **كربلاء بنظرة لا مذهبيّة**، دار التجديد للطباعة والنشر، (طبعة محدودة التداول)، الطبعة الأولى، **٢٠١٩م**.

٥٨١. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **العجاب في بيان الأسباب**، تحقيق: عبد الحكيم محمّد الأنيس، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعوديّة، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٥٨٢. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، تصحيح وتعليق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٥٨٣. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تغليق التعليق**، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي ودار عمان، لبنان والأردن، الطبعة الأولى، **١٤٠٥هـ**.

٥٨٤. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تقريب التهذيب**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٥م**.

٥٨٥. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **هدى الساري (مقدّمة فتح الباري)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

٥٨٦. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

٥٨٧. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تهذيب التهذيب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٤م**.

٥٨٨. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **لسان الميزان**، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**؛ وأيضاً نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٧م**.

٥٨٩. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٥٩٠. **العسكري (٣٨٢هـ)**، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد، **تصحيفات المحدّثين**، دراسة وتحقيق: محمود أحمد ميرة، المطبعة العربية الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، **١٩٨٢م**.

٥٩١. **العسكري (٣٩٥هـ) والجزائري (١١٥٨هـ)**، أبو هلال ونور الدين، **معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتابي العسكري والهلالي)**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٥٩٢. **الإمام العسكري (٢٦٠هـ)**، الحسن بن علي، **التفسير (المنسوب إلى الإمام العسكري)**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٩هـ**.

٥٩٣. **العسكري (٢٠٠٧م)**، مرتضى، **معالم المدرستين**، المجمع العلمي الإسلامي، توزيع مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٩٢م**.

٥٩٤. **العسلي (٢٠١٨م)**، بسام، **المذهب العسكري الإسلامي**، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

٥٩٥. **العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)**، أبو الطيّب محمد شمس الحقّ، **عون المعبود شرح سنن أبي داوود**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٥م**.

٥٩٦. **العقاد (١٩٦٤م)**، عباس محمود، **عبقريّة محمّد**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.

٥٩٧. **العقيلي (٣٢٢هـ)**، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي، **الضعفاء الكبير**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٨م**.

٥٩٨. **العلايلي (١٩٩٦م)**، عبد الله، **الإمام الحسين (سموّ المعنى في سموّ الذات)**، دار مكتبة التربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٦م**.

٥٩٩. **عليش المالكي (١٢٩٩هـ)**، محمّد بن أحمد بن محمّد، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٤هـ**.

٦٠٠. **العماني** (ق ٤هـ)، ابن أبي عقيل، **حياة ابن أبي عقيل العماني وفقهه**، إعداد: مركز المعجم الفقهي في الحوزة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٦٠١. **العوشن**، محمّد بن عبد الله، **ما شاع ولم يثبت في السيرة النبويّة**، دار طيبة، المملكة العربيّة السعودية.

٦٠٢. **العيني (٨٥٥هـ)**، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٦٠٣. **العيّاشي السمرقندي (٣٢٠هـ)**، محمد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، **كتاب التفسير**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

٦٠٤. **الغريفي**، محيي الدين الموسوي، **قواعد الحديث**، مكتبة المفيد، قم، إيران، الطبعة الأولى، [بدون تاريخ]، وأيضاً طبعة المؤسسة الإسلاميّة، نشر مؤسّسة السيدة المعصومة، الطبعة الخامسة المزيدة، **٢٠٠٨م**.

٦٠٥. **الغزالي (١٩٩٦م)**، محمّد، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، دار نهضة مصر

للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الرابعة، **٢٠٠٥م**.

٦٠٦. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٦٠٧. **الغطفاني (٢٠٠هـ)**، ضرار بن عمرو، **كتاب التحريش**، تحقيق: حسين خانصو ومحمد كسكين، شركة دار الإرشاد، اسطنبول، تركيا، وتوزيع دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٤م**.

٦٠٨. **الغَنوشي**، راشد، **حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الولايات المتحدة الأميركيّة، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

٦٠٩. **الفراهيدي (١٧٥هـ)**، الخليل بن أحمد، **ترتيب كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.

٦١٠. **فرحان آل قاسم**، عدنان، **دروس في السيرة النبويّة**، دار السلام، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٠م**.

٦١١. **فرج**، محمد، **المدرسة العسكريّة الإسلاميّة**، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.

٦١٢. **الفرجاني**، عمر أحمد، **أصول العلاقات الدوليّة في الإسلام**، دار اقرأ، ليبيا، الطبعة الثانية، **١٩٨٨م**.

٦١٣. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **تفسير من وحي القرآن**، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٨م**.

٦١٤. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **أمراء وقبائل، خفايا وحقائق لبنانيّة**، دار الريّس للكتاب والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠١م**.

٦١٥. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **إرادة القوّة**، إعداد وتنسيق: نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**.

٦١٦. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **المدنّس والمقدّس، أمريكا وراية الإرهاب الدولي**، دار الريس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٣م**.

٦١٧. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **الإسلاميّون والتحديات المعاصرة**، إعداد وتأليف: سليم الحسني، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٧م**.

٦١٨. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع**، إعداد وتنسيق: نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠١م**.

٦١٩. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **المسائل الفقهيّة**، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **٢٠١٥م**.

٦٢٠. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **فقه الشريعة**، الطبعة التاسعة، **٢٠٠٣م**.

٦٢١. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **كتاب الجهاد**، بقلم: علي فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.

٦٢٢. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **فقه القضاء**، بقلم حسين الخشن، مكتب آية الله فضل الله، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٥هـ**.

٦٢٣. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمد حسين، **الندوة**، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، نشر مكتب فضل

الله، إيران، **١٩٩٧ وما بعد.**

٦٢٤. **الفيروزآبادي (٨١٧هـ)**، محمد بن يعقوب، **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٢٥. **الفيروزآبادي (٨١٧هـ)**، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٦٢٦. **الفيومي (٧٧٠هـ)**، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، دار الهجرة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٦٢٧. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **مفاتيح الشرائع**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، **١٤٠١هـ.**

٦٢٨. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **النخبة في الحكمة العملية والأحكام الشرعيّة**، تحقيق وتقديم: مهدي الأنصاري القمّي، مركز الطباعة والنشر لمنظّمة الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٨هـ.**

٦٢٩. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الوافي**، نشر مكتبة أمير المؤمنين العامّة، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٦هـ.**

٦٣٠. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الصافي في تفسير القرآن**، تحقيق: السيّد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**؛ وأيضاً طبعة مكتبة الصدر، طهران، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٦هـ.**

٦٣١. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الأصفى في تفسير القرآن**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامي (محمد حسين درايتي ومحمد رضا نعمتي)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ.**

٦٣٢. **القاري (١٠١٤هـ)**، الملا علي، **شرح مسند أبي حنيفة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٦٣٣. **القرشي (١٤٣٣هـ)**، باقر شريف، **حياة الإمام الحسين**، نشر مدرسة الإيرواني، قم، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٩٢م.**

٦٣٤. **القرشي (١٤٣٣هـ)**، باقر شريف، **حياة الإمام الحسن بن علي**، نشر دار البلاغة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م.**

٦٣٥. **القرطبي (٦٧١هـ)**، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٥م.**

٦٣٦. **القزويني (١٢٩٨هـ)**، علي بن إسماعيل الموسوي، **تعليقة على معالم الأصول**، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ.**

٦٣٧. **القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)**، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم، **الجامع الصحيح**، المعروف بصحيح المسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٦٣٨. **قطب (١٩٦٦م)**، سيّد الشاذلي، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت والقاهرة، الطبعة العاشرة،

١٩٨٢م. و الطبعة السابعة عشرة، **١٤١٢هـ**.

٦٣٩. **قطب (١٩٦٦م)**، سيّد الشاذلي، **السلام العالمي والإسلام**، دار الشروق، بيروت والقاهرة، الطبعة الرابعة عشرة، **٢٠٠٦م**.

٦٤٠. **القفطي (٦٢٤هـ)**، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الوزير، **إنباه الرواة على أنباه النُحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.

٦٤١. **القلقشندي (٨٢١هـ)**، أحمد بن علي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، شرح وتعليق ومقابلة: محمّد حسين شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٦٤٢. **القمّي (ق ٣ ـ ٤هـ)**، أبو الحسن علي بن إبراهيم، **تفسير القمّي**، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٨٨م**.

٦٤٣. **القمّي السبزواري (ق ٧هـ)**، علي بن محمد، **جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق**، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر زمينة سازان ظهور إمام عصر (عج)، إيران، الطبعة الأولى [بدون تاريخ].

٦٤٤. **القمي (٢٠١٩م)**، محمد المؤمن، **الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية زمن الحضور وزمن الغيبة**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٥هـ**.

٦٤٥. **القندوزي الحنفي (١٢٩٤هـ)**، سليمان بن إبراهيم، **ينابيع المودّة لذوي القربى**، تحقيق: علي جمال أشرف الحسيني، نشر: دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.

٦٤٦. **كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)**، جعفر الجناحي، **منهج الرشاد لمن أراد السداد**، تحقيق: جودت القزويني، [بدون مشخّصات].

٦٤٧. **كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)**، جعفر الجناحي، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء**، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**؛ وأيضاً الطبعة القديمة.

٦٤٨. **الكاشاني الحنفي (٥٨٧هـ)**، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى، **١٤٠٩هـ**.

٦٤٩. **الكتاني (١٣٤٥هـ)**، أبو عبد الله محمّد بن جعفر، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، دار الكتب السلفيّة للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثانية.

٦٥٠. **الكحلاني الصنعاني (١١٨٢هـ)**، محمد بن إسماعيل، **سبل السلام**، مراجعة وتعليق: محمد عبد العزيز الخولي، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده ومحمود نصار وشركاه، مصر، الطبعة الرابعة، **١٩٦٠م**.

٦٥١. **المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)**، علي بن الحسين، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٨هـ**.

٦٥٢. **الكرمرودي التبريزي (ح ١٣٣٠هـ)**، محمد رفيع، **ذريعة النجاة، التاريخ الكامل لواقعة كربلاء**، تحقيق: محمد حسين الرحيميان، دار الأولياء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٥م**.

٦٥٣. **الكسي (٢٤٩هـ)**، عبد بن حميد بن نصر، **المنتخب من مسند عبد بن حميد**، تحقيق وضبط: صبحي البدري السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

٦٥٤. **كلانتري**، علي أكبر، **الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.

٦٥٥. **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **الدرّ المنضود في أحكام الحدود**، بقلم الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٦٥٦. **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **هداية العباد**، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٦٥٧. **الكليني الرازي (٣٢٩هـ)**، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، **١٩٨٨م**؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة دار الحديث في إيران بتصحيحٍ جديد، وأيضاً طبعة دار الأسوة، إيران، الطبعة الثالثة، **١٤٢٤هـ**.

٦٥٨. **الكوفي (ق ٣هـ)**، محمد بن سليمان القاضي، **مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق: محمد باقر البهبودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٦٥٩. **الكوفي (٣٥٢هـ)**، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات، **التفسير**، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، **١٩٩٠م**.

٦٦٠. **الكوراني العاملي**، علي، **قراءة جديدة للفتوحات الإسلاميّة**، الطبعة الأولى، **٢٠١١م** (لا مشخّصات أخرى).

٦٦١. **الكيا هراسي (٥٠٤هـ)**، أبو الحسن علي بن محمّد بن علي الملقّب بعماد الدين الطبري، **أحكام القرآن**، نشر: المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٣م**.

٦٦٢. **الكيدري (ق ٦هـ)**، قطب الدين البيهقي، **إصباح الشيعة بمصباح الشريعة**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٦٦٣. **اللحيدان (٢٠٢٢م)**، صالح، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الخامسة، **١٩٩٧م**.

٦٦٤. **الماريني (٧٤٥هـ)**، علاء الدين بن علي بن عثمان المشتهر بابن التركماني، **الجوهر النقي**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٦٦٥. **المازندراني (١٠٨١هـ)**، المولى محمد صالح، **شرح أصول الكافي**، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٠م**.

٦٦٦. **الماوردي (٤٥٠هـ)**، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، **النكت والعيون**، مراجعة وتعليق: السيّد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة ومؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.

٦٦٧. **الماوردي (٤٥٠هـ)**، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٦٨. **الماوردي (٤٥٠هـ)**، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانيّة**، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن

عميرة، دار الاعتصام. وأيضاً طبعة مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٠٦هـ.**

٦٦٩. **المامقاني (١٣٥١هـ)**، عبدالله، **تنقيح المقال في علم الرجال**، حجري، المطبعة المرتضويّة، النجف، العراق، **١٣٥٢هـ.**

٦٧٠. **المباركفوري (١٣٥٣هـ)**، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٠م.**

٦٧١. **متز (١٩١٧م)**، آدم، **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، تعريب: محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي ومكتبة الخانجي، بيروت والقاهرة، الطبعة الرابعة، **١٩٦٧م.**

٦٧٢. **مجموعة من الباحثين**، **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، **١٩٨٣م.**

٦٧٣. **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ؛ وأيضاً طبعة انتشارات الفقه، الطبعة الأولى، **١٤٢٧هـ.**

٦٧٤. **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م. وأيضاً تصحيح: هاشم الرسولي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الخامسة، **٢٠٠٥م.**

٦٧٥. **المجلسيّ الأوّل (١٠٧٠هـ)**، محمد تقي، **روضة المتّقين في شرح من لا يحضر الفقيه**، تعليق: حسين الموسوي الكرماني وعلي پناه الإشتهاردي وفضل الله الطباطبائي، نشر: بنياد فرهنك اسلامي، إيران الطبعة الأولى والثانية، **١٣٩٩هـ و ١٤٠٦هـ.**

٦٧٦. **المحاملي (٣٣٠هـ)**، القاضي أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الضبي، **الأمالي**، تحقيق وتخريج: إبراهيم القيسي، دار ابن القيم والمكتبة الإسلامية، السعودية والأردن، الطبعة الأولى، **١٩٩١م.**

٦٧٧. **محمّد**، أويس كريم، **المعجم الموضوعي لنهج البلاغة**، نشر: مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٨هـ.**

٦٧٨. **محمود**، علي عبدالحليم، **ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به**، نشر دار التوزيع والنشر الإسلامي، سوريا، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م.**

٦٧٩. **المحمودي، ضياء الدين**، حقّق وقدّم كتاب **الأصول الستّة عشر**، المقدّمة، بمساعدة نعمة الله الجليلي ومهدي غلام علي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٣هـ.**

٦٨٠. **المدرّسي**، محمد تقي، **الوجيز في الفقه الإسلامي**، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٤م.**

٦٨١. **المدني الشيرازي (١١٢٠هـ)**، علي خان، **الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة**، مكتبة بصيرتي، إيران، الطبعة الثانية، **١٣٩٧هـ.**

٦٨٢. **المدني الشيرازي (١١٢٠هـ)**، علي خان، **رياض السّالكين في شرح صحيفة سيّد السّاجدين صلوات الله عليه**، تحقيق: محسن الحسينيّ الأميني، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة

الرابعة، **١٤١٥هـ**.

٦٨٣. **المراغي (١٩٥٢م)**، أحمد مصطفى، **تفسير القرآن الكريم**، دار الفكر، وأيضاً طبع دار إحياء التراث العربي.

٦٨٤. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، **١٤٠٥هـ**.

٦٨٥. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، **تنزيه الأنبياء**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٩م**.

٦٨٦. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، **جمل العلم والعمل**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، سلسلة (من التراث الإسلامي ٢).

٦٨٧. **مرتضى العاملي (٢٠١٩م)**، جعفر، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، **١٤١٥هـ**.

٦٨٨. **مرتضى العاملي (٢٠١٩م)**، جعفر، **الحياة السياسيّة للإمام الرضا، دراسة وتحليل**، الطبعة الثانية، **١٤٠٣هـ**.

٦٨٩. **مرتضى العاملي** (**٢٠١٩م**)، جعفر، **الحياة السياسيّة للإمام الحسن، في عهد الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ والخلفاء الثلاثة بعده، دراسة وتحليل**، دار السيرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٤م**.

٦٩٠. **مرتضى العاملي (٢٠١٩م)**، جعفر، **مختصر مفيد، أسئلة وأجوبة في الدين والعقيدة**، المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢ ـ وما بعد**..

٦٩١. **المرداوي الحنبلي (٨٨٥هـ)**، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجّل أحمد بن حنبل**، تصحيح وتحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٦م**.

٦٩٢. **المرعشي النجفي (١٤١١هـ)**، شهاب الدين الحسيني، **شرح إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل**، تصحيح وتحقيق: إبراهيم الميانجي، نشر: مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران.

٦٩٣. **المزّي (٧٤٢هـ)**، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، **١٩٨٥م**.

٦٩٤. **المزني (٢٦٤هـ)**، إسماعيل بن يحيى أبو إبراهيم، **مختصر المزني**، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٦٩٥. **المسعودي (٣٤٥هـ)**، أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسين، **التنبيه والإشراف**.

٦٩٦. **المسعودي (٣٤٥هـ)**، أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسين، **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**، ضبط وتدقيق: يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، **١٩٨٤م**.

٦٩٧. **المشغري العاملي (٦٦٤هـ)**، جمال الدين يوسف بن حاتم بن فوز بن مهند الشامي، **الدرّ النظيم**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٦٩٨. **المشهدي (١١٢٥هـ)**، محمد بن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمّي، **تفسير كنـز الدقائق**، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، **١٤٠٧هـ**.

٦٩٩. **المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير (١٠٠٤هـ)**، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٢م**.

٧٠٠. **المطلبي (١٥١هـ)**، محمّد بن إسحاق، **السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق)**، تحقيق: محمّد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث.

٧٠١. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **الملحمة الحسينيّة**، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، **١٤١٣هـ**.

٧٠٢. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن**، ترجمة: ناظم شيرواني، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طهران، **١٤٠٤هـ**.

٧٠٣. **معهد تحقيقات باقر العلوم، موسوعة كلمات الإمام الحسين**، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٥هـ**.

٧٠٤. **مغنيّة (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **التفسير الكاشف**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م. والطبعة الرابعة، **١٩٩٠م**.

٧٠٥. **مغنيّة (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **الحسين وبطلة كربلاء**.

٧٠٦. **مغنيّة (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **هذي هي الوهابية**.

٧٠٧. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **المسائل العكبرية**، سلسلة المصنّفات ٦، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

٧٠٨. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **الكافئة**، تحقيق: علي أكبر زماني نجاد، سلسلة المصنّفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

٧٠٩. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٧١٠. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الجمل**.

٧١١. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين**، تحقيق ونشر: مؤسّسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٧١٢. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الأمالي**، تحقيق: الحسين استاد ولي وعلي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٤هـ**؛ وأيضاً طبعة دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٤١٤هـ**.

٧١٣. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الاختصاص**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

٧١٤. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، **المقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٠هـ.**

٧١٥. **المقريزي (٨٤٥هـ)**، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، **إمتاع الأسماع بما للنبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٩م.**

٧١٦. **المقرّم (١٣٩١هـ)**، عبدالرزاق الموسوي، **مقتل الحسين**، نشر دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١١هـ.**

٧١٧. **مكارم الشيرازي وآخرون**، ناصر، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢م.**

٧١٨. **المكّي المخزومي (١٠٤هـ)**، مجاهد بن جبر التابعي، **التفسير**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن الطاهر بن محمّد السورتي، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان.

٧١٩. **المكّي (٣٨٦هـ)**، محمّد بن علي بن عطية الحارثي المشهور بأبي طالب المكّي، **علم القلوب**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، نشر: مكتبة القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، **١٩٦٤م.**

٧٢٠. **المليباري الفناني الهندي (٩٨٧هـ)**، زين الدين بن عبد العزيز، **فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمّات الدين**، دار الفكر، لبنان وسوريا، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م.**

٧٢١. **المناوي (١٠٣١هـ)**، محمد عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، تصحيح وضبط: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٤م.**

٧٢٢. **منصور**، علي علي، **الشريعة الإسلاميّة والقانون الدولي العام**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، الجمهوريّة العربية المتحدة، القاهرة، **١٩٧١م.**

٧٢٣. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٨م.**

٧٢٤. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **دراسات في المكاسب المحرّمة**، نشر: تفكّر، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٥هـ.**

٧٢٥. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **نظام الحكم في الإسلام، خلاصة كتاب دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، نشر سرايي، طهران، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠١١م.**

٧٢٦. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **توضيح المسائل**، نشر: تفكّر، إيران، الطبعة السادسة عشرة، ١٩٩٨م.

٧٢٧. **المنقري (٢١٢هـ)**، نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، المؤسّسة العربيّة الحديثة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، **١٣٨٢هـ.**

٧٢٨. **المهدي لدين الله (٨٤٠هـ)**، أحمد بن يحيى بن المرتضى، **شرح الأزهار**، نشر: مكتبة غمضان، صنعاء، اليمن.

٧٢٩. **المودودي (١٩٧٩م)**، أبو الأعلى (أبو العلاء)، **تدوين الدستور الاسلامي**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، **١٩٨١م.**

٧٣٠. **الموسوي**، محسن، **دولة الرسول**، دار البيان العربي، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٠م**.

٧٣١. **الموصلي (٣٠٧هـ)**، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، **المسند**، تصحيح وتخريج: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق.

٧٣٢. **الموقع الرسمي للأمم المتحدة**، https: //www.un.org /ar

٧٣٣. **الميانجي (١٤٢١هـ)**، علي الأحمدي، **مكاتيب الرسول**، نشر: دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٨م**.

٧٣٤. **الميلاني (١٣٩٥هـ)**، محمّد هادي، **محاضرات في فقه الإماميّة، كتاب الخمس**، جمع وتعليق: فاضل الحسيني الميلاني.

٧٣٥. **النابلسي (١١٤٣هـ)**، عبد الغني بن إسماعيل الحنفي، **كشف النور عن أصحاب القبور**، نشر مكتبة الحقيقة، اسطنبول، تركيا، **١٩٨٦م**.

٧٣٦. **ناجي**، عبد الجبار، **نقد الرواية التاريخيّة، عصر الرسالة أنموذجاً**، دار المحجّة البيضاء والمركز الأكاديمي للأبحاث وتوزيع منشورات الجمل، الطبعة الأولى، **٢٠١١م**.

٧٣٧. **النبهاني (١٩٧٧م)**، تقي الدين، **الشخصيّة الإسلاميّة**، دار الأمّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، **٢٠٠٣م**.

٧٣٨. **النجاشي (٤٥٠هـ)**، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، **الفهرست (الرجال)**، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، **١٤١٦هـ**؛ وأيضاً طبعة دار الأضواء في بيروت، وكذلك تحقيق وتقديم محمّد باقر ملكيان للطبعة الأولى المحقّقة من بوستان كتاب في إيران، لعام **١٤٣٧هـ**.

٧٣٩. **النجدي الحنبلي (١٢١٠هـ)**، سليمان بن عبد الوهاب، **الصواعق الإلهيّة في الردّ على الوهابيّة**، نشر مكتبة إيشيق، اسطنبول، تركيا، الطبعة الثالثة، **١٩٧٩م**.

٧٤٠. **النجدي الحنبلي (١٢١٠هـ)**، سليمان بن عبد الوهاب، **فصل الخطاب من كتاب الله وحديث الرسول وكلام العلماء في مذهب ابن عبد الوهاب**، تحقيق: لجنة من العلماء، الطبعة الرابعة.

٧٤١. **النجفي (١٢٦٦هـ)**، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].

٧٤٢. **النجفي**، هادي، **موسوعة أحاديث أهل البيت**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢م**.

٧٤٣. **نجم**، أحمد حافظ، **حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان**، دار الفكر العربي.

٧٤٤. **النحاس (٣٣٨هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

٧٤٥. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **السنن**، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى. **١٩٣٠م**.

٧٤٦. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١**م.

٧٤٧. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **كتاب فضائل الصحابة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٧٤٨. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **كتاب الضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٦هـ**.

٧٤٩. **النسفي (٧١٠هـ)**، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، **مدارك التنـزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، تحقيق وتخريج: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، **١٩٩٩**م.

٧٥٠. **النعماني (٣٦٠هـ)**، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بابن أبي زينب، **الغيبة**، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٧٥١. **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٩هـ**.

٧٥٢. **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام**، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٧٥٣. **النعيم**، عبد الله محمد الأمين، **الاستشراق في السيرة النبوية (دراسة تاريخية لآراء وات ـ بروكلمان ـ فلهاوزن، مقارنة بالرؤية الإسلاميّة)**،سلسلة الرسائل الجامعيّة (٢١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأميركيّة، الطبعة الأولى، **١٩٩٧**م.

٧٥٤. **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، **مستدركات علم رجال الحديث**، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٧٥٥. **نوراني**، أ. ج، **الجهاد والإسلام، التحيّز في مواجهة الواقع**، ترجمة: رياض حسن، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، **٢٠٠٧**م.

٧٥٦. **النوري (١٣٢٠هـ)**، حسين، **خاتمة مستدرك الوسائل**، تحقيق مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، **١٤٢٩هـ**.

٧٥٧. **النوري (١٣٢٠هـ)**، حسين، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٧هـ** وما بعد.

٧٥٨. **النووي الشافعي (٦٧٦هـ)**، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي، **روضة الطالبين**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معرض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٥٩. **النووي (٦٧٦هـ)**، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.

٧٦٠. **النووي (٦٧٦هـ)**، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **رياض الصالحين من**

حديث سيّد المرسلين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الثانية، **١٩٩١م**.

٧٦١. **النووي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **شرح صحيح مسلم**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، **١٩٨٧م**.

٧٦٢. **النووي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **الأذكار النوويّة**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٤١٤هـ**.

٧٦٣. **النويري (٧٣٣هـ)**، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، طبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسّسة المصرية العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة.

٧٦٤. **النيسابوري (٥٠٨هـ)**، محمد بن الفتال، **روضة الواعظين وبصيرة المتعظين**، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.

٧٦٥. **النيسابوري (٧٢٨هـ)**، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمّي، **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

٧٦٦. **الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٧٦٧. **الهادي اليمني (٢٩٨هـ)**، يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي، **كتاب الأحكام في الحلال والحرام**، تجميع: أبو الحسن علي بن أحمد بن أبي حريصة، الطبعة الأولى، **١٩٩٠م**.

٧٦٨. **الهاشمي الشاهرودي (٢٠١٨م)**، محمود، **منهاج الصالحين**، نشر مكتب السيد محمود الهاشمي، إيران، الطبعة الثانية، **٢٠١١م**.

٧٦٩. **الهاشمي الشاهرودي (٢٠١٨م)**، محمود، **قراءات فقهيّة معاصرة**، نشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٣هـ**.

٧٧٠. **هدايات**، سُورحمَن، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة**، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، **٢٠٠١م**.

٧٧١. **الهلالي (٧٦هـ)**، سُليم بن قيس، **كتاب سليم بن قيس**، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني.

٧٧٢. **الهمداني (١٣٢٢هـ)**، رضا بن محمد مهدي، **الرسالة الجهاديّة**، تحقيق: أبو الفضل حافظيان، ترجمة: حيدر حب الله، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣٢، **٢٠٠٣م**.

٧٧٣. **الهندي**، إحسان، **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، دار النمير، سوريا، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

٧٧٤. **الفاضل الهندي (١١٣٧هـ)**، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.

٧٧٥. **الهندي (٩٧٥هـ)**، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، **كنـز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، **١٩٨٥هـ**.

٧٧٦. **هويدي**، فهمي، **مواطنون لا ذميّون**، دار الشروق، مصر، الطبعة الثالثة، **١٩٩٩م**.

٧٧٧. **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبّان**، تحقيق وتخريج: حسين

سليم أسد الداراني، دار الثقافة العربية، دمشق، الطبعة الأولى، **١٩٩٠م**.

٧٧٨. **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة.

٧٧٩. **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

٧٨٠. **هيكل (١٩٥٦م)**، محمّد حسين، **حياة محمّد**، بدون مشخّصات.

٧٨١. **هيكل**، محمّد خير، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة**، الطبعة الأولى.

٧٨٢. **الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ)**، أبو الحسن علي بن أحمد، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، **١٤١٥هـ**.

٧٨٣. **الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ)**، أبو الحسن علي بن أحمد، **أسباب النـزول**، مؤسّسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ودار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة، مصر، **١٩٦٨م**.

٧٨٤. **الواسطي البغدادي (٧١١هـ)**، عماد الدين أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن المعروف بابن شيخ الحزامين، **النصيحة في صفات الربّ جلّ وعلا**، تحقيق: زهير الشاويش، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٣٩٤هـ**.

٧٨٥. **الواسطي (ق ٦هـ)**، أبو الحسن علي بن محمّد الليثي، **عيون الحكم والمواعظ**، تحقيق: حسين الحسني البيرجندي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى.

٧٨٦. **واط (٢٠٠٦م)**، مونتغمري (مونتجومري)، **محمد في المدينة**، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصريّة، لبنان.

٧٨٧. **وافي**، علي عبد الواحد، **حقوق الإنسان في الإسلام**، دار نهضة مصر، الطبعة الخامسة، **١٩٧٩م**.

٧٨٨. **الواقدي (٢٠٧هـ)**، محمّد بن عمر بن واقد، **فتوح الشام**، دار الجيل، بيروت.

٧٨٩. **الواقدي (٢٠٧هـ)**، محمّد بن عمر بن واقد، **كتاب المغازي**، تحقيق: مارسدن جونس، نشر دانش اسلامي، **١٤٠٥هـ**.

٧٩٠. **ولفنسون (١٩٨٠م)**، إسرائيل، **تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام**، نشر مطبعة الاعتماد، مصر، **١٩٣٧م**.

٧٩١. **اليزدي (١٣٣٧هـ)**، محمد كاظم، **العروة الوثقى (وحواشي المراجع)**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩ ــ ١٤٢٣هـ**.

٧٩٢. **اليعقوبي (٢٨٤هـ)**، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي، **التاريخ**، دار صادر، بيروت، لبنان.

٧٩٣. **اليوسفي الغروي**، محمّد هادي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ وما بعد**.

المصادر والمراجع الفارسية

٧٩٤. **آيتي**، حميد، **آزادی عقيده وبيان**، انتشارات فردوسي، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٤**م.

٧٩٥. **اسفندياري**، محمّد، **كتابشناسي تاريخي إمام حسين**، طهران، وزارة الإرشاد والثقافة الإسلاميّة، الطبعة الأولى، **٢٠٠١**م.

٧٩٦. **جوادي آملي**، عبد الله، **فلسفه حقوق بشر**، نشر مركز إسراء، إيران، الطبعة الثانية، **١٩٩٨**م.

٧٩٧. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **صحيفه إمام**.

٧٩٨. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **استفتاءات از محضر إمام خميني**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٣**م.

٧٩٩. **رضوي أردكاني**، أبو فاضل، **شخصيت وقيام زيد بن علي**، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي بنگاه، إيران.

٨٠٠. **سردرودي**، محمّد صحّتي، **عاشورا بژوهي؛ با رويكرد به تحريف شناسى تاريخ إمام حسين**، انتشارات خادم الرضا، قم، إيران، الطبعة الثانية، **٢٠٠٦**م.

٨٠١. **شريعتي**، روح الله، **اقليتهای ديني**، كانون انديشه جوان، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٦**م.

٨٠٢. **شريعتي (١٩٧٧م)**، علي، **حسين وارث آدم** (مجموعه آثار، ج١٩).

٨٠٣. **شهيدي (٢٠٠٨م)**، جعفر، **تاريخ تحليلي اسلام**، شركت انتشارات علمي فرهنگي، إيران، الطبعة التاسعة، **٢٠١٧**م.

٨٠٤. **صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م)**، نعمت الله، **نقد ونظر**، تصحيح وتحقيق: محمد علي كوشا، انتشارات كوير، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠١٨**م.

٨٠٥. **صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م)**، نعمت الله، **جهاد در اسلام**، نشر ني، الطبعة الأولى، **١٣٨٢ش/ ٢٠٠٣م**.

٨٠٦. **الصدر**، موسى، **سفر شهادت، گفتارهای درباره واقعه عاشورا**، ترجمة: مهدي فرخيان وأحمد ناظم، مؤسّسة فرهنگي تحقيقاتي امام موسى صدر، إيران، الطبعة السادسة، **٢٠١٨**م.

٨٠٧. **طاهري**، حبيب الله، **تحقيقى پيرامون ولايت فقيه**.

٨٠٨. **الطباطبائي (١٩٨١م)**، محمّد حسين، **بحثى كوتاه درباره علم امام**.

٨٠٩. **طباطبائي مؤتمني**، منوجهر، **آزاديهای عمومی وحقوق بشر**، نشر دانشكاه طهران، الطبعة الثانية، **١٩٩٦**م.

٨١٠. **قدردان قراملكي**، محمد حسن، **آزادی در فقه وحدود آن**، مؤسّسة بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٣**م.

٨١١. **لطفي**، مجتبى، **شوكران انديشه، خاطرات وانديشه هاي ايت الله صالحي نجف آبادي**، انتشارات كوير، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠١٦**م.

٨١٢. **مجموعة من الباحثين** (محمّد الخامنئي وآخرون)، **حقوق بشر از ديدگاه اسلام.**

٨١٣. **مجموعة من الباحثين** (محمد علي أيازي وآخرون)، **حقوق بشر در جهان امروز**، شركت سهامي انتشار، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.

٨١٤. **مجموعة من الباحثين** (بهشتي وميبدي وآقاجري وآخرون)، **رابطه دين وآزادى**، مؤسّسة نشر وتحقيقات ذكر، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٩م**.

٨١٥. **مجموعة من الباحثين** (أبو الفضل موسويان وآخرون)، مجموعه مقالات همايش بين المللي حقوق بشر وكفتكوى تمدنها، إيران، تاريخ الطبع: **٢٠٠١م**.

٨١٦. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **مجموعة آثار (المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد مطهري)**، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٨١٧. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **يادداشتهاى استاد مطهرى**، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الثالثة، **٢٠١٦م**.

٨١٨. **مكارم الشيرازي**، ناصر، **توضيح المسائل**، نشر مدرسة الإمام أمير المؤمنين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٢٤هـ**.

٨١٩. **منتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **حكومت ديني و حقوق انسان**، نشر ارغوان دانش، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٩م**.

المصادر والمراجع الإنجليزيّة

٨٢٠. Kung, Hans, Islam, past present & future, Translated by John Bowden from the German, Oneworld Publications, Oxford, England ٢٠٠٧

الدوريات والنشريات

٨٢١. **الإبراهيمي**، قاسم المعدّل، **الدفاع الشرعي وإشكاليّة السلطة غير الشرعيّة**، مجلّة فقه أهل البيت، إيران ولبنان، العدد ٣٢، **٢٠٠٤م**.

٨٢٢. **إسلامي**، حسن، **العزاء سنّة دينيّة أم فعل اجتماعي؟**، ترجمة: حيدر حب الله، مجلّة نصوص معاصرة، العدد الثامن، بيروت، خريف **٢٠٠٦م**.

٨٢٣. **باقري بور**، منصورة، **مبدأ نفي الإكراه في الإسلام**، مجلّة الاجتهاد والتجديد، لبنان، العدد الثامن.

٨٢٤. **باقي**، عماد الدين، **صلح الإمام الحسين، بين المنطق الحسني والعمل الحسيني**، مجلّة نصوص معاصرة،

بيروت، لبنان، العدد الثامن والعشرون، خريف عام، **٢٠١٢م**.

٨٢٥. **بيات**، علي، **قيام عاشورا؛ بايدها وبيامدها**، مجلة حوزه ودانشكاه، إيران، العدد ٣٣، السنة الثامنة، شتاء ١٣٨١ش/ ٢٠٠٢م.

٨٢٦. **جميل**، جواد، **أهل البيت ومنطق الثورة**، مجلّة المنهاج، لبنان، العدد ٢٩، **٢٠٠٣م**.

٨٢٧. **حبّ الله**، علي، **قراءة في فكر الإمام شمس الدين حول العنف**، مجلّة الحياة الطيبة، لبنان، العدد التاسع، **٢٠٠٢م**.

٨٢٨. **الخامنئي**، علي الحسيني، **المهادنة**، مجلة فقه أهل البيت، إيران، العدد ٨، السنة الثانية، **١٤١٨هـ**.

٨٢٩. **السحمراني**، أسعد، **حوار حول الحريات الشخصيّة**، مجلّة المنهاج، بيروت، لبنان، العدد الحادي عشر، **١٩٩٨م**.

٨٣٠. **سرميني**، محمّد أنس، **عقوبة إعدام بني قريظة في ضوء السيرة النبويّة الصحيحة، دراسة حديثيّة تحليليّة موضوعيّة**، مجلّة جامعة الشارقة للعلوم الشرعيّة والدراسات الإسلاميّة، مج١٥، العدد الأوّل، **٢٠١٨م**.

٨٣١. **سعيد (٢٠٢٢م)**، جودت، **حوار مع مجلّة الحياة الطيبة**، العدد العاشر، بيروت لبنان، صيف، **٢٠٠٢م**.

٨٣٢. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمّد مهدي، **حوار حول الحريّات الشخصيّة**، مجلّة المنهاج، بيروت، العدد الحادي عشر، عام**١٩٩٨م**.

٨٣٣. **الصلاحين**، عبد المجيد محمود، **أسلحة الدمار الشامل وأحكامها في الفقه الإسلامي**، مجلّة الشريعة والقانون، العدد الثالث والعشرون، عام **٢٠٠٥م**.

٨٣٤. **عرفات**، وليد، **ضوء جديد على قصّة بني قريظة ويهود المدينة**، مجلّة الجمعيّة التاريخيّة السعوديّة، المجلّد الثالث، العدد الخامس، كانون الثاني، **٢٠٠٢م**.

٨٣٥. **العوّا**، محمّد سليم، **الحقوق الإنسانيّة للمدنيّين أثناء النزاعات المسلّحة**، مجلّة الحياة الطيّبة، بيروت، لبنان، العدد العاشر، صيف **٢٠٠٢م**.

٨٣٦. **فضل الله (٢٠١٠م)**، محمّد حسين، **تأملات في حركة ذكرى عاشوراء**، مجلة رسالة الحسين، العدد الأوّل، السنة الأولى، ١٤١١هـ، الطبعة الثانية، **٢٠٠٦م**.

٨٣٧. **الفضلي (١٤٣٢هـ)**، عبدالهادي، **الجهاد الاستشهادي**، مجلّة الحياة الطيبة، بيروت، لبنان، العدد العاشر، **٢٠٠٢م**.

٨٣٨. **الكعبي**، عباس، **حكم الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة**، مجلّة فقه أهل البيت، لبنان وإيران، العدد ٣٢، **٢٠٠٤م**.

٨٣٩. **الكعبي**، عباس، **مسؤوليّة الأمّة زمن الغيبة**، مجلّة فقه أهل البيت، لبنان وإيران، العدد الرابع والأربعون، **٢٠٠٧م**.

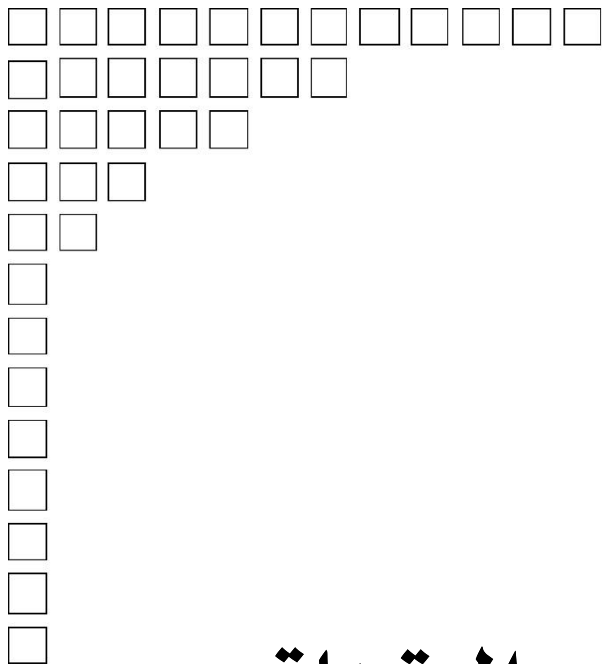
٨٤٠. **كديور**، محسن، **حريّة الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهيّة**، ترجمة: علي الوردي، دراسة منشورة في كتاب: العنف والحريات الدينيّة، إعداد: حيدر حب الله، نشر دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١١م**.

٨٤١. **كرافولسكي**، دوريتيا، **نظرة في الحركة التاريخيّة لأيديولوجيا الجهاد في الإسلام**، مجلّة الاجتهاد، العدد ١٢، السنة الثالثة، صيف عام ١٩٩١م.

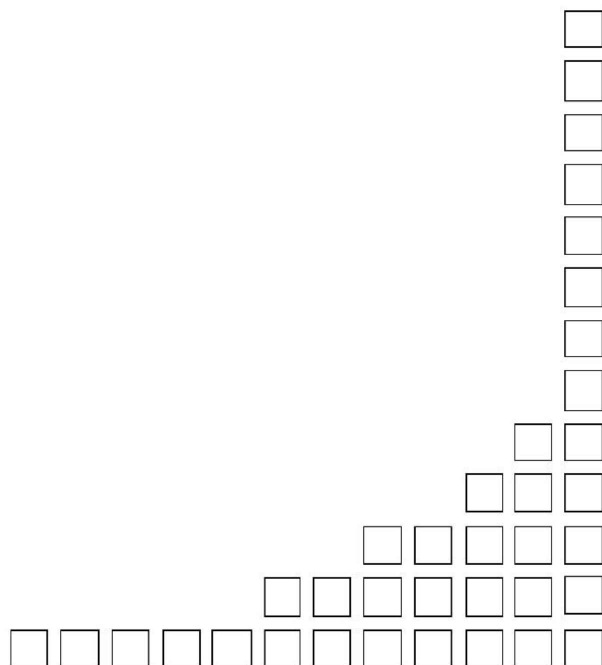
٨٤٢. **الهاشمي الشاهرودي** (٢٠١٨م)، محمود، **الثورة الحسينية دراسة في الأهداف والدوافع**، مجلة المنهاج، لبنان، العدد ٢٩، عام ٢٠٠٣م.

٨٤٣. وهبي، مالك، **العمليّات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة**، مجلّة الحياة الطيّبة، لبنان، العدد ١٠، ٢٠٠٢م.

٨٤٤. **اليوسفي الغروي**، محمّد هادي، **منهج البحث التاريخي، معايير الدراسة وأخطاء المؤرّخين** (حوار)، مجلّة نصوص معاصرة، لبنان، العدد ٢٠، خريف عام ٢٠١٠م.



فهرس المحتويات



تتمة الفصل الرابع

أحكام الحرب ووقائعها في الفقه الإسلامي

المحور الثاني عشر

الاستعانة بغير المسلمين في الحرب

المحور الثالث عشر

الاستسلام للعدو أو القتل

المحور الرابع عشر

سقوط المحرمات في الحرب

المحور الخامس عشر

استخدام أسلوب الخطف واحتجاز الرهائن

المحور السادس عشر

عقد الأمان

المحور السابع عشر

قتال الأقرب فالأقرب

الفصل الخامس

آثار الحرب في الفقه الإسلامي

المحور الأول

الهزيمة والنصر والآثار الفقهية والأخلاقية

المحور الثاني

العنصر البشري في الحروب (الأسرى والسبايا وأحكامهم)

المحور الثالث

العنصر المادي غير البشري في الحروب

(الأموال والغنائم و.. وأحكامها)

الفصل السادس

نهايات الحرب أو موجبات وقف القتال في الفقه الإسلامي

المحور الأوّل

الإسلام بوصفه إنهاءً لحالة الصراع

المحور الثاني

الخضوع لسلطة الدولة المسلمة أو وقف العدوان

المحور الثالث

التحكيم

المحور الرابع

الصلح والتعاهد

كلمة أخيرة

موضوعة الجهاد في العصر الحديث

الخاتمة

المصادر والمراجع

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨ . شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩ . فقه المصلحة، مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠ . قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١ . فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)
٢٢ . الاجتهاد المقاصدي والمناطي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات (مجلدين)
٢٣ . مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني
٢٤ . فقه الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي

٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps